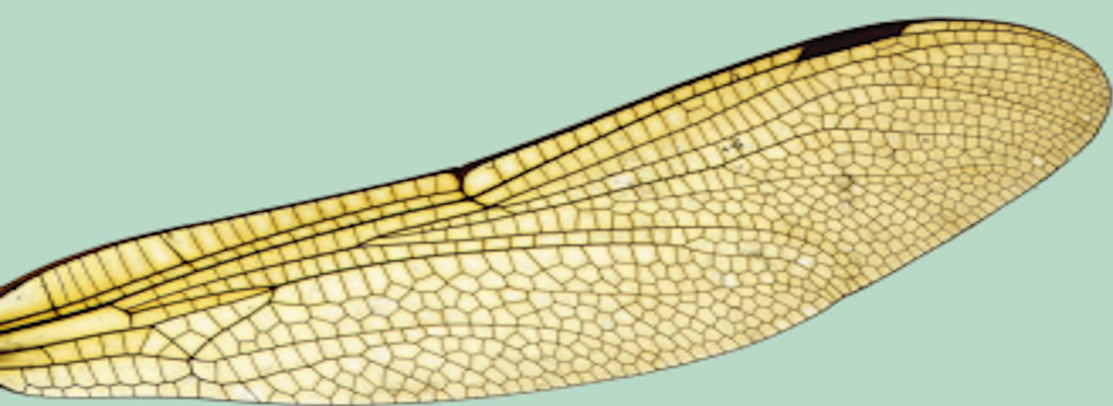
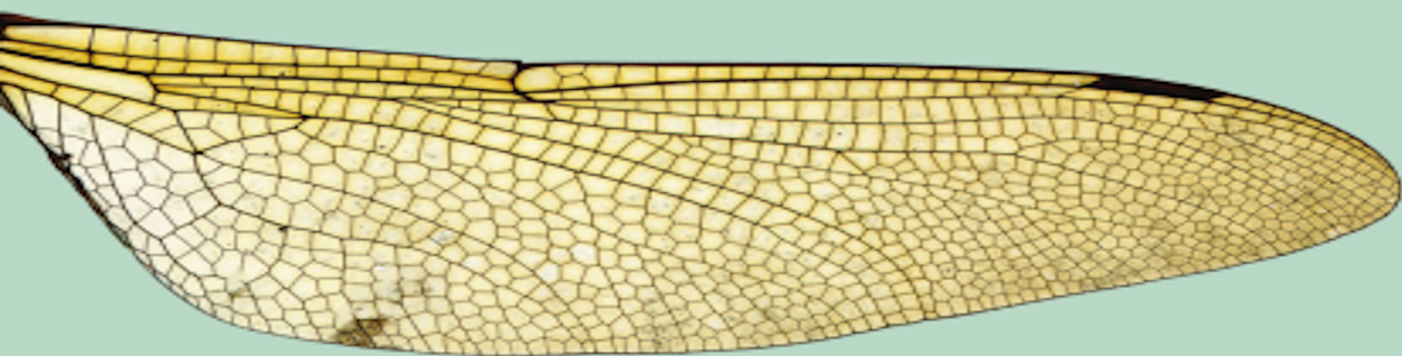


J E A N G R O N D I N



La **belleza** de la **metafísica**



Ensayo sobre sus pilares hermenéuticos

Herder

Jean Grondin

LA BELLEZA
DE LA METAFÍSICA

ENSAYO SOBRE SUS PILARES
HERMENÉUTICOS

Traducción de
MARIA PONS IRAZAZÁBAL

Herder

Título original: La beauté de la métaphysique

Traducción: Maria Pons Irazazábal

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

Edición digital: Agustina Luengo

© 2019, Les Éditions du Cerf, Paris

© 2021, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN digital: 978-84-254-4615-3

1.^a edición digital, 2021

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Introducción. Metafísica y premetafísica

I. Los pilares del pensamiento metafísico

- El pilar ontológico: el mundo posee algún sentido
- El pilar teológico: el sentido del mundo remite a un principio último
- El pilar antropológico: el hombre puede mediante la razón comprender alguna cosa del orden del mundo y atribuirle un significado

II. La belleza, base de la metafísica

- Lo bello como *ekphanestaton*
- Lo bello como medida
- La belleza del *eidos*
- Los rasgos sobresalientes de la belleza
- La belleza de la idea del Bien

III. La metafísica como raíz de la filosofía

IV. ¿Y el mal?

V. De la contemplación de la belleza de las cosas

- El sentido y la actualidad del ideal contemplativo
- Razones del declive relativo del ideal contemplativo

VI. La posible herencia de la metafísica leibniziana en la hermenéutica

VII. ¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?

Conclusión. La solidaridad de la metafísica y de la hermenéutica

Notas

Índice onomástico

Información adicional

No pienso en la miseria que hay, sino en la belleza que aún queda.

ANA FRANK

A Markus y Sophie

Introducción

Metafísica y premetafísica

Hay metafísica en todo lo que hacemos. Y es así porque existe una comprensión fundamental del mundo en nuestra relación con los demás, con el medio ambiente, con nosotros mismos y con el más allá o su silencio. Alimenta nuestras convicciones básicas, nuestros valores y nuestras esperanzas, y raramente es reflexiva o consciente de sí misma, ya que es la manera en que nos aproximamos a las cosas y nos dejamos interpelar por ellas. Esta metafísica puede ser elaborada por sí misma, y se convierte entonces en una metafísica de pleno derecho. Todos los filósofos importantes, tanto en Occidente como en Oriente, han desarrollado una metafísica de estas características. Para distinguir los dos tipos de metafísica, la metafísica «de pleno derecho» y la metafísica silenciosa de que se reviste nuestra sensibilidad a las cosas, podemos llamar a esta última *premetafísica*, esto es, una metafísica que todavía no se ha desarrollado o que la presupone, sin ser necesariamente consciente de ello. Podemos reservar el término *metafísica* para el esfuerzo, sobre todo teórico, que consiste en elaborar un pensamiento metafísico coherente y racional. Se trata de una orientación teórica de la que la metafísica no debe avergonzarse, aunque el utilitarismo imperante y ensordecedor querría que así fuese, porque los fundamentos de la dignidad humana, de la ciencia y de la educación dependen de esta consideración teórica de las cosas.

Existen sin duda muchos tipos de metafísica, en el sentido de que la metafísica de Aristóteles no es la de Descartes, y la de Avicena no es la de Nietzsche. De ahí que se haya dicho que no hay una metafísica sino metafísicas. No obstante, si el término metafísica ha de tener un sentido y si puede resumir el esfuerzo fundamental de nuestra tradición filosófica, es importante salvaguardar la idea de metafísica en singular y recordar sus pilares fundacionales, sobre cuya base se han edificado las distintas metafísicas. Y este es el objetivo al que se consagra el presente

ensayo.

Preguntarse si la *premetafísica* presupone una *metafísica* (de pleno derecho) o si la precede es una cuestión interesante en sí misma, aunque difícil de resolver. Formulada de otro modo: ¿qué es lo primero, la premetafísica o la metafísica «desarrollada por sí misma»? No estoy seguro de que exista una respuesta clara y definida a esta pregunta, ya que los propios filósofos mantienen opiniones diferentes sobre esta cuestión. Hegel parece sugerir que *primero* hay una premetafísica, que *después* se convierte en metafísica, cuando en el prefacio a sus *Principios de la filosofía del derecho* escribe que «la filosofía es su tiempo aprehendido en el pensamiento». Heidegger, por su parte, cree que los grandes pensadores primero han formulado una «tesis sobre el ser», que después se ha convertido en determinante para la época que con ella han iniciado: así es como Platón con su tesis sobre el ser como *eidos* hizo posible el pensamiento que contempla el ser a partir de la mirada dominante que a él se dirige, o como Descartes con su *cogito* inauguró la modernidad.

¿Quién tiene razón? Si la respuesta es difícil es porque la primera solución, la que considera la metafísica como la síntesis de la premetafísica de su tiempo, tiende a subestimar la filosofía reduciéndola a la expresión de una época, mientras que la segunda tiende a sobreestimarla, como si la filosofía, y solo ella, determinara nuestra relación con el ser. Philippe Capelle-Dumont acierta al decir que no hay que subestimar, ni sobreestimar la filosofía.¹ Si se interpretan en términos absolutos, ambas tesis son inverosímiles: por una parte, es difícil concebir un pensador que no esté imbuido del espíritu y la premetafísica de su época, incluso si se opone a ella; por otra parte, es justo decir que los filósofos casi siempre son pensadores innovadores, cuya mirada se extiende más allá de su tiempo, descubriendo horizontes inéditos que más tarde serán determinantes para la propia filosofía, para la ciencia y la «premetafísica» del común de los mortales.

En todo caso, no vemos cómo el *homo sapiens*, el ser cuya existencia se basa en una apreciación reflexiva de las cosas, podría prescindir de una premetafísica, ya que toda su percepción de las cosas depende de ella. Esta premetafísica halla idealmente su expresión teórica en la metafísica. Partiendo de esta idea, Hegel apuntó que «un pueblo culto

sin metafísica es como un templo sin sanctasanctórum [*ohne Allerheiligstes*]». ²

¿En qué consiste, pues, la premetafísica de nuestro tiempo? La respuesta fácil sería decir que las épocas futuras lo sabrán mejor que nosotros. Es cierto, ya que tendrán una idea más cabal de lo que no sabemos y de lo que no hemos visto venir. En este sentido, Paul Ricœur habló de la opacidad del presente: ningún pensador de la Edad Media sospechó nunca que era «medieval» y Descartes probablemente no sabía que inauguraba una cierta modernidad al escribir sus *Meditaciones metafísicas*. No obstante, puede decirse que la premetafísica de nuestro tiempo es bastante «nominalista», retomando aquí un término de la escolástica. Solamente se quiere decir con ello que la expectativa «por defecto» del hombre común es que el mundo se agote en un conjunto de realidades «materiales» regidas tan solo por leyes estrictamente físicas, las que estudia la ciencia. Estas leyes generales no gozarían de un estatus metafísico especial, porque no existirían por sí mismas. No serían más que formas de conceptualizar las regularidades que la observación nos permite identificar. De modo que esas leyes o esos universales no serían más que nombres, abstractos, a los que no corresponderían seres distintos de las realidades individuales y físicas que esos nombres permiten pensar. De ahí la idea sustancial del nominalismo: solo existen realidades individuales, ya que todas las otras que se autodenominan realidades no son más que nombres (*nomina*) o maneras de ver, y todas sus configuraciones habrían surgido por azar, siguiendo regularidades físicas. La inteligencia nominalista del mundo todavía tenía una raíz teológica en la Edad Media: la omnisciencia divina parecía inconciliable con un orden fijo de esencias o de leyes que limitarían la voluntad de Dios.

El nominalismo más radical de nuestro tiempo afecta también a las realidades consideradas espirituales, las que estarían «más allá» de lo físico y las concernientes a la inteligencia. Tratándose de realidades transfísicas, el nominalismo de la premetafísica dominante está bastante convencido de que no existe tal cosa, y considera que la carga de la prueba corresponde a quienes sostienen que sí existe (el círculo vicioso consiste en que la noción de existencia es definida por defecto por esta premetafísica como una realidad susceptible de ser observada o medida

en el espacio-tiempo). Los que las admiten lo hacen en virtud de algún tipo de creencia irracional, pero que ninguna ciencia seria puede confirmar. En cuanto a las realidades del espíritu, en este caso el nuestro, la tendencia dominante de nuestra premetafísica es relacionarlas con alguna actividad atribuible a nuestro cerebro. Toda realidad espiritual ha de ser una cuestión de neuronas. De ahí la superioridad de que gozan hoy las ciencias cognitivas y que hace que los escáneres de nuestro cerebro causen una impresión casi más fuerte que las ideas que de él salen.³ Esas ciencias presuponen una premetafísica, la del nominalismo.

Por esta razón podemos decir que el nominalismo se ha convertido en el horizonte metafísico insuperable de nuestro tiempo. Pero ¿es realmente insuperable? Es natural que nuestra premetafísica lo crea así, ya que toda premetafísica está convencida de que su manera de considerar las cosas es la única defendible. De ser cierta esta creencia, no habría habido más que una única metafísica a lo largo de toda la historia. Sin embargo, la historia de esa disciplina nos enseña que hay otras maneras de considerar el ser que no son la del nominalismo. El propio nominalismo nació en oposición a otra metafísica, la del platonismo, que consideraba que las realidades individuales solo tenían ser y consistencia porque participaban de ideas y de regularidades más generales. Era otra manera de decir que las realidades individuales tenían un «sentido»: procedían de algún lugar y obedecían a alguna finalidad. De ahí que pudieran hallarse rastros del espíritu y de la inteligencia en la propia naturaleza. Platón convirtió esta premetafísica en metafísica cuando mostró que la realidad estaba llena de ideas, regidas a su vez por la idea del Bien.

Si queremos evitar el término nominalismo, que no es habitual ni se pretende que lo sea, podemos decir y se dice con frecuencia que la premetafísica de nuestro tiempo es «materialista». En efecto, la materia es considerada a menudo por la premetafísica imperante como una realidad irreductible, evidente, hasta exclusiva, ya que toda existencia se reduciría a ella. Es olvidar que el término materia presupone por sí mismo una metafísica de la idea. Son pocos los que saben que la noción de materia evoca la idea, latina y griega, de maternidad (*mater* en latín, *mētēr* en griego). Los pensadores latinos como Cicerón intentaron

traducir con el término *materia* la idea griega de *hylē*, que Aristóteles había introducido para designar esa especie de pasta, de «madera» o ese «algo» de que están hechas las cosas, pero que nunca se ha presentado como tal en estado puro, es decir, sin forma, de ahí la dificultad de este concepto para los griegos. Esta «realidad» difícil de nombrar es para los metafísicos griegos la que recibe la impronta de las ideas. Esta *hylē*, que es como el molde o la matriz de las cosas sensibles, nunca se ha presentado como tal, porque todas las cosas que se presentan poseen una configuración especial que hace que esas cosas, que utilizamos y que vemos, representen una realidad determinada, a través de una forma, y no la «materia indeterminada» que pretenden nombrar la *hylē* y la *materia*. Lo que nosotros conocemos son naranjas, gansos o entidades matemáticas y nunca la *hylē* de que están hechos. Esas cosas no son la *hylē*, sino realidades determinadas por un universal del que la *hylē* no es más que el sustrato o el receptáculo.

Platón utilizaba otro término para designar no esta «realidad», sino esta condición «trascendental» de la realidad, la noción de *khōra*, el receptáculo de las ideas. La *khōra* tampoco encarna una realidad distinta, ni siquiera identificable propiamente hablando, porque jamás se ha presentado en estado bruto. En el *Timeo* (50d-51a), Platón decía que esa *khōra* era la «madre del devenir». Aristóteles recuerda esta expresión del *Timeo* cuando compara la *hylē* con una madre.⁴ Los romanos tuvieron la genialidad de forjar el término *materia* y de pensar la esencia del mundo físico a partir de la idea de maternidad (el término *hylē* remitía al mundo forestal y a la «madera» de que están hechas las cosas, incluso las que no crecen en los bosques). Esta premetafísica, que presupone aquí una metafísica, la del platonismo, entiende la matriz de la realidad, la materia (las palabras «matriz» y «materia» comparten obviamente la misma etimología), como el sustrato cuya determinación procede de algo distinto, es decir, de la idea o de la forma. Por consiguiente, la «materia» es todo salvo una realidad última y autosuficiente. Decir que nuestra premetafísica es «materialista» sería confirmar el platonismo y su idealismo.

Nuestra premetafísica moderna ha olvidado esta metafísica. Tanto si la llamamos materialista como nominalista, la premetafísica de nuestro tiempo tiene la arrogancia moderna de pensar que es la única

defendible. Su imperio —y no hay duda de que lo es— va acompañado de patologías, cuyo síntoma más llamativo es la carencia de sentido. Una realidad compuesta de realidades individuales puntuales y puramente contingentes no tiene literalmente ningún sentido, ni ninguna esperanza. De modo que nada parece más urgente, en el orden del pensamiento, que recordar que no se trata de la única metafísica posible. A partir de esta idea nuestro esfuerzo se centrará a continuación en recordar cuáles son los grandes pilares hermenéuticos del pensamiento metafísico y qué es lo que nos permiten esperar.

Los pilares del pensamiento metafísico

La metafísica es el esfuerzo vigilante del pensamiento humano por comprender el conjunto de la realidad y sus razones.¹ Su objetivo puede centrarse tanto en la realidad en su conjunto, en ese caso adopta un cariz ontológico, como en el principio o las razones de la realidad, y entonces se vuelve más teológica, o bien en el que se esfuerza por entender la realidad, y eso le aporta una base antropológica. Toda metafísica implica, pues, una ontología, una cierta «teología» y una antropología.

En cuanto *esfuerzo* del pensamiento humano, la metafísica no ha caído del cielo, sino que se ha desplegado a lo largo de la historia y en el tiempo, aunque su pretensión de validez pretende superar su marco temporal. Puede decirse que esta pretensión ha sido confirmada por su extraordinaria longevidad y especialmente la de sus pilares fundamentales, que desearíamos aclarar aquí. Como proyecto teórico, el pensamiento metafísico nació en el seno de la filosofía griega, que verosímilmente recibió la influencia de las culturas de los pueblos que rodeaban el mundo griego² y que afectaron a su concepción de lo divino, del hombre y de sus vínculos. La metafísica resume la aspiración esencial de toda filosofía: una comprensión global y razonada de la realidad que reconoce un sentido, y una cierta belleza, a nuestra experiencia. Platón, Aristóteles y Plotino fueron las figuras más destacadas de esta metafísica en la Antigüedad griega, cuyos pilares fueron retomados, adaptándolos a nuevos contextos culturales y religiosos, por los filósofos del mundo latino, de Cicerón a Agustín, y luego por los pensadores musulmanes Al-Farabi, Avicena y Averroes, antes de ser transmitida al Occidente latino (Juan Escoto Eriúgena, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Francisco Suárez) y a la modernidad (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke,

Berkeley, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, etc.), en la que fue objeto de críticas radicales, iniciadas por Hume y Kant, especialmente por parte de pensadores como Carnap, Wittgenstein, Heidegger o Derrida, por citar tan solo a los más influyentes.³ ¿Por qué ese empeño de muchos filósofos recientes en querer destruir o superar el pensamiento metafísico? Se podría demostrar que siempre está motivado por la voluntad de criticar una configuración especial de la metafísica, es decir, una configuración especial o «caducada» de la ontología, de la teología o del hombre, porque todos esos autores tenían *otra* visión del ser, de su principio y del hombre, para proponer al pensamiento futuro. Es muy difícil, realmente imposible, criticar la metafísica sin presuponer y practicar otra.

De modo que todos los grandes pensadores de la tradición filosófica han elaborado una metafísica, es decir, una ontología, una teología (cuyo principio supremo no tiene que ser Dios) y una antropología (que ha podido recibir el nombre de psicología, epistemología, fenomenología del *ego* o hermenéutica). Estas metafísicas adoptan siempre configuraciones diferentes, que han suscitado debates muy animados, de los que se alimentan aún la filosofía y las discusiones sobre el sentido o el sinsentido de la experiencia humana. Como hemos destacado en la introducción, esta es la razón por la que se ha dicho que no existe una metafísica, sino metafísicas. Se puede afirmar y hay que hacerlo para hacer justicia a la diversidad de perspectivas, esencial para ese diálogo de la humanidad consigo misma sobre el sentido de las cosas que es la metafísica, pero todo pensamiento metafísico descansa sobre pilares hermenéuticos fundamentales que permiten hablar de la metafísica en singular.

El pilar ontológico: el mundo posee algún sentido

La primera idea conductora de la metafísica es que existe cierto orden o sentido de las cosas (en el sentido subjetivo del genitivo: ese sentido es el de las propias cosas) que resplandece en lo sensible, orden cuya conversión en concepto tiene como misión la filosofía. En efecto, podemos observar en él una regularidad, una coherencia, una

permanencia, una legalidad, una finalidad; en una palabra, una racionalidad, utilizando los términos de Platón (que decía inspirarse en el *nous* de Anaxágoras),⁴ de Aristóteles y de Plotino. En cambio, Heráclito y los estoicos hablan del *logos* del mundo. El prólogo del cuarto Evangelio se hará eco de esta evidencia del pensamiento metafísico cuando habla del *logos* que era en el principio (*en arkhē*) y por el que todo fue hecho (Juan 1,1-3), «en el principio» que a su vez se hace eco del primer versículo del Génesis. El término e-evidencia hay que entenderlo en su sentido original como un orden que puede verse (*videre*) a partir (*ex*) de las cosas mismas.

Ese orden podemos «verlo», porque se trata sin lugar a dudas de una realidad que somos capaces de admirar con nuestros ojos y con nuestra inteligencia. Esta visión presupone que «pensamos» al mismo tiempo esta realidad, puesto que reconocemos en ella una regularidad y un sentido que nos hacen presentir que posee ideas y cierta razón, al margen de nuestras dificultades o de nuestros límites para aprehender esta razón y estas ideas por sí mismas, por no hablar de la dificultad de conceptualizarlas. Sobre esta cuestión, me parecen de gran interés las primeras líneas del *De ordine* de Agustín:

Seguir el orden de las cosas [*ordinem rerum*] y mantenerse en él es lo propio de cada ser. Sin embargo, ver y desvelar (*pandere*) el conjunto universal con que es moderado y regido este mundo es tan difícil como raro.⁵

A esa tarea difícilísima se han consagrado las metafísicas, de ahí que pueda afirmarse que todas las metafísicas se han esforzado por decir la misma cosa, el mismo *sentido*, pero que, al ser necesariamente balbuceante e imperfecta toda expresión de este orden, cada una se ha preocupado de hacerlo de manera distinta, a fin de hacer justicia al sentido, evidente y secreto a la vez, de las cosas.

El primero que lo hizo, inmediatamente después del *nous* de Anaxágoras, del *logos* de Heráclito y de la consideración parmenidiana de la estabilidad del ser, fue Platón cuando tomó la vía del *eidos*, que le permitía establecer una correlación entre la visión de nuestra inteligencia y el orden inteligible que esta descubría en el mundo. El pensamiento adopta en Platón la forma de un ver, de un *eidō* o de un *ideō* en griego (piénsese también en *theōrein*, contemplar). El verbo

significa en la forma verbal del aoristo (*oida*) que se sabe: se sabe porque se ha visto. Esta conjunción de ver y de saber se ha conservado en la mayoría de nuestras lenguas, en las que «veo» quiere decir «entiendo», «sé». Ese ver es por supuesto transitivo: ve algo que es el *eidos* (o la *idea*) en el propio mundo sensible. El *eidos* es efectivamente la forma o la apariencia de las cosas que se impone a nuestra atención en lo sensible y que nos permite reconocerlas: el árbol es un árbol porque tiene la forma, el *eidos*, la apariencia, de todos los seres que comparten sus rasgos. De modo que *eidos* puede traducirse por forma. El *eidos* es el aspecto general de las cosas, su tipo, que nos permite distinguir unas de otras y que puede por tanto ser separado para ser considerado por sí mismo por el pensamiento.

El ejemplo por excelencia de este *eidos* es para Platón la belleza, sin duda porque la belleza —lo olvidamos con demasiada frecuencia— es uno de los significados comunes de la palabra *eidos* en griego (lo que también es cierto respecto a su equivalente latino *species*).⁶ Esta belleza se pone de manifiesto en lo sensible, donde incluso es lo más resplandeciente (*ekphanestaton*),⁷ porque es el orden lo que destaca con más fuerza en el mundo visible. Esta belleza tiene en griego y en latín unas connotaciones que no siempre conserva ya para nosotros. Insistiremos mucho en ello en la presente obra. Porque la sensibilidad moderna reduce a menudo la belleza a un simple placer estético del sujeto. Sin embargo, para Platón, y tenía razón al decirlo, la belleza se encuentra primero en las cosas y significa algo más que la belleza puramente estética, limitada a nuestro sentimiento. Según el *Filebo*, las cosas son bellas porque presentan orden, armonía, constancia y hasta una cierta inteligencia en su configuración.⁸ Ese sentido de la belleza no se ha perdido del todo: todavía se dice, por ejemplo, de un trabajo escrito que es hermoso («ha escrito usted un hermoso texto»), no solo porque tenga cualidades estéticas evidentes, sino también porque está bien concebido, es inteligente y auténtico. Esta belleza es también la que reconocemos en el refinamiento increíble y por así decir espontáneo, en el sentido de que no intervenimos para nada, de la naturaleza cuando le dedicamos nuestra atención. La metafísica nace poco a poco de esta consideración teórica y maravillada de la belleza. Esta belleza emana de las cosas, nuestra inteligencia la descubre y

concluye que el mundo no carece de razón.

Para Platón y toda la metafísica que en él se inspira, esta belleza de las cosas nos enseña que la realidad está regida por un cierto orden que podríamos llamar «ideal», al menos por dos razones: por una parte, la constancia (relativa) del *eidos* y de las especies es su manifestación más llamativa; por otra parte, este orden puede ser visto (me gustaría poder decir imitando el griego: «ideado») por nuestro pensamiento (*nous*), que los griegos siempre consideraron una capacidad de percibir y de contemplar (ese vínculo entre *Vernunft* y *Vernehmen*, la razón y la percepción, se mantendrá en alemán). Se trata de una idea importante y metafísica en la medida en que descubre que la realidad no se reduce a sus manifestaciones sensibles e individuales, sino que trasluce una regularidad y una racionalidad que puede ser entrevista o adivinada en lo sensible. La realidad es racional en la medida en que está penetrada de *ideas* que podemos ver, pensar y admirar. Por supuesto, «solo» lo es en este aspecto, ya que no todo en la realidad parece obedecer a este orden. El hecho es que la ciencia (*epistēmē*), como consideración teórica, no tiene otra tarea que pensar este orden y estas ideas en sí mismas. El mundo no está exento de des-orden, pero este solo se percibe como tal porque el orden es la regla general y la expectativa «por defecto» (a veces, e incluso a menudo frustrada, es cierto) de nuestra comprensión.

Esta idea de un orden o de un sentido de las cosas constituye el primer pilar de la metafísica e incluso de la ciencia tal como se ha practicado siempre. Todavía hoy la ciencia solo puede estudiar las regularidades del mundo porque presupone y observa que la realidad exhibe ese orden. Ciertamente, algunas teorías más catastrofistas prefieren afirmar que la realidad se caracteriza, por el contrario, por la ausencia de orden, pero esta es otra teoría sobre el *orden* del mundo. La catástrofe que trastorna el curso de las cosas presupone un cierto orden sobre cuyo fondo destaca. La primera presuposición *ontológica* de la metafísica, y hasta de la ciencia, que por eso se apoya en la metafísica, es la de un *sentido del mundo*. La realidad tiene sentido, al menos en su constancia y racionalidad que somos capaces de ver y de pensar. Una realidad puramente irracional es realmente impensable y hasta indecible.

El pilar teológico: el sentido del mundo remite a un principio último

Es natural preguntarse si este orden es la obra de alguna inteligencia o del puro azar. Debate antiguo y actual, que ha opuesto la metafísica de Platón y de Aristóteles a la de los atomistas, Demócrito, Epicuro y Lucrecio. ¿Quién tiene razón? La respuesta de la metafísica sigue la lógica del principio de razón, que constituye por así decir su gran pilar lógico: no hay nada sin razón. Así es como Platón, que formula varias veces ese principio en el *Timeo* (28a), llega a su gran principio de la idea del Bien. A decir verdad, es un principio del que finalmente habla muy poco, porque se trata de una *idea-límite* del pensamiento: en la medida en que podemos juzgar, la finalidad y la belleza del orden de la idea remiten por sí mismas a una fuente de esta finalidad, a una cierta idea del Bien. ¿No es razonable pensar que la razón que observamos procede de alguna razón? Todos los argumentos teleológicos a favor de la existencia de un primer principio o de Dios obedecen a esta lógica (piénsese especialmente en la quinta vía que permite concluir la existencia de lo divino en las dos *Sumas* de Tomás, la *via e gubernatio rerum*, la vía del gobierno de las cosas). ¿Son concluyentes? Nadie los considerará pruebas matemáticas, puesto que pretenden pensar los principios últimos de nuestra realidad que no pueden ser explicados por otros principios. Platón lo expresa de una manera sutil en la *República*: los argumentos matemáticos son apodícticos, porque parten de principios hipotéticos (*hupotheta*) que son admitidos previamente y cuyas consecuencias derivan de ellos lógicamente. En metafísica, nos encontramos más bien con lo *anhupotheton* (Platón solo utiliza esa expresión una vez en todo su corpus),² con un principio no hipotético o absoluto. ¿Cómo justificar lo absoluto de lo que depende todo lo demás? *En este caso* el rigor no reside en la concatenación lógica de las inferencias que derivan de un principio establecido previamente, como en matemáticas, sino en el hecho de que todas las cosas, y hasta lo hipotético, remiten a él. Este principio excede por definición del área de nuestros conocimientos, que saltan de una hipótesis a otra.

El pensamiento metafísico del primer principio también es un pensamiento último: es el *ultimum* al que puede remontarse nuestro esfuerzo de pensamiento cuando intenta expresar lo que es responsable

del sentido de las cosas. Por eso se trata de un principio muy creíble y más satisfactorio que los argumentos de quienes piensan que el orden del mundo es más bien producto del azar. Si se defiende que el Azar con mayúscula es el autor de todo, se lo eleva al rango de principio metafísico. En todo caso se trata de un principio curioso, ya que es inexistente: el azar en sí mismo no corresponde a nada, no se halla encarnado en ninguna realidad y es una pura visión de la mente, en este caso la nuestra o la de los sabios que manifiestan que no hay ningún principio teleológico en el mundo que sea verificable. Una visión de la mente humana, en realidad una incompreensión de la mente humana, es promovida así al rango de principio. ¿Podría el orden del mundo depender de nuestra manera de ver las cosas? El orden y la finalidad quedarían en este caso inexplicados, si es que no negados. La metafísica considera que es más conforme al orden de las razones pensar que una huella inteligente en la naturaleza ha de ser el rastro de una inteligencia superior y que una obra maestra de finalidad no puede ser tan solo el resultado del choque de los átomos. Es permisible y adecuado ver en esta lluvia de átomos una de las razones de las cosas, pero ¿por qué debería ser la única? La genialidad de la teoría de las causas de Aristóteles consiste en distinguir cuatro tipos de causalidad: la causa material, que pretende comprender de qué o de qué «madera» (*hylē*) están hechas las cosas; la causa eficiente, que quiere saber quién es el responsable del movimiento de las cosas (su nombre en griego es, en efecto, el *arkhē tēs kineseōs*, el comienzo o el principio del movimiento); la causa ideal o el *eidos*, que explica su constancia, y la causa final, que observa que todo movimiento se efectúa hacia un objetivo.

Respecto a la razón última, la actitud más prudente es sin duda decir que es un principio por el que comprendemos pocas cosas y que sobrepasa nuestra capacidad de intelección.¹⁰ Sin embargo, metafísicos como Aristóteles tuvieron la audacia y el rigor de decir que el primer principio había de ser un pensamiento y hasta un pensamiento del pensamiento, por una parte, porque el pensamiento es lo más alto que se puede pensar en la jerarquía de los seres y, por otra parte (el argumento teleológico, *e gubernatione rerum* o a partir del gobierno de las cosas, lo repetirá), porque la inteligencia del mundo ha de ser

forzosamente la obra de un artesano inteligente. Aristóteles suponía una jerarquía platónica de lo inteligible y de lo sensible, pero su concepción teleológica de la naturaleza permite ver en él un antepasado de la prueba finalista: si el mundo de las esferas celestes está regido, aunque solo sea como causa final, por una inteligencia que se piensa a sí misma, también puede verse en ello el origen de la finalidad y la belleza¹¹ del propio mundo sensible, cuyo ciclo parece imitar, según el espíritu penetrante de Aristóteles, el movimiento circular de las esferas celestes.¹²

Esta exigencia de un primer principio representa el segundo pilar de la tradición metafísica, sin el que la ontología permanece huérfana y triste. Nietzsche escribió en *Crepúsculo de los ídolos* que solo nos aferramos a Dios o a un primer principio porque seguimos creyendo en la gramática,¹³ dando a entender con ello sin duda que la idea de Dios procede del principio gramatical de que todo predicado ha de tener un sujeto último. ¿No es más bien reconocer que la gramática en sí misma tiene sentido? Decir que la gramática es metafísica ¿es un argumento en su contra? Históricamente, la gramática ha sido desarrollada según y sobre la base de las teorías metafísicas de los griegos. Los ejemplos más evidentes los encontramos en las nociones de sujeto (el *hupokeimenon*, que Aristóteles entendía como el sustrato de las cosas) y de «participio», que presupone la participación (*methexis*) platónica.

Después de Heráclito, los estoicos y el Evangelio de Juan entendieron este primer principio como *logos*, como razón o principio que se encuentra a la vez en el origen de todas las cosas y en ellas (Juan 1,10). Este principio se puede interpretar al mismo tiempo como inmanente y como trascendente: es inmanente en cuanto expresa la ley íntima del mundo, su esencia, y trascendente en la medida en que puede ser pensado independientemente del orden del mundo. Lo que se ha dicho del *eidos* también hay que decirlo del *logos*: así como el orden de la idea se refiere a un ver y a una inteligencia que lo contemplan, el *logos* se refiere a una razón o a un discurso que pueden pensarlo y decirlo.

El pilar antropológico: el hombre puede mediante la razón comprender alguna cosa del orden del mundo y atribuirle un significado

El tercer pilar de la metafísica es que el hombre participa de este orden del mundo y tiene acceso a él. Por otra parte, es importante observar que la idea griega de *nous*, como también nuestra noción de «razón» o de inteligencia, se aplica tanto al orden del mundo como a nuestra facultad de pensar.¹⁴ El sentido de la realidad puede ser reconocido y conocido por nuestra inteligencia, nuestro *nous*, que participa así en el *nous* de las cosas. Para distinguirlos, hablaríamos hoy de una razón objetiva y de una razón subjetiva.¹⁵

La metafísica no solo se interesa en el ser de las cosas (ontología) y sus principios (teología), sino que siempre ha dedicado una atención especial al hombre y a su inteligencia, teórica, práctica y estética a la vez. El *nous*, el *logos* o la razón se convertirá así en la característica específica del hombre, como *animal rationale*, y fundamentará su dignidad en el orden de los seres. Para el pensamiento antiguo, todos los seres vivos estaban dotados de un alma, pero solo el hombre disponía de una inteligencia racional con la que podía comprender alguna cosa del sentido de las cosas, mediante su razón teórica, y cambiar alguna cosa, mediante su razón práctica. Este rasgo distintivo del hombre seguramente puede entenderse y expresarse de muchas maneras: la tradición ha hablado de espíritu, de conciencia o de razón para expresar esta particularidad humana, pero la filosofía más reciente, de inspiración hermenéutica, sitúa a veces esta distinción en la capacidad lingüística del hombre,¹⁶ que le autorizaría a decir el sentido del mundo, a comprenderlo y a modificar su sentido.

Todo el pensamiento hermenéutico contemporáneo, del que nuestra reflexión se considera descendiente, se basa en la idea de que el hombre es un ser de comprensión y que el comprender constituye su «modo de ser» esencial. La hermenéutica insiste en la idea de que es en el lenguaje donde se desarrolla esta inteligencia de las cosas: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje», decía Gadamer.¹⁷ Esto pudo hacer creer a ciertos lectores muy agudos, pero relativistas, como Richard Rorty y Gianni Vattimo,¹⁸ que Gadamer quería decir que el único ser que podíamos comprender era la realidad tal como se articulaba en nuestro lenguaje, tesis que ya había sostenido Gorgias en la Antigüedad. Se ha prestado muy poca atención al hecho de que se trataba realmente —tal vez ni siquiera todos los pensadores hermenéuticos se dieron cuenta—

de una tesis metafísica sobre el hombre y su distinción en el orden de la realidad. Lo que nuestro lenguaje expresa no es solo el discurso que sostiene sobre la realidad como si solo hablara de él mismo y fuera incapaz de trascenderse a sí mismo, sino que es el sentido de las cosas mismas. Ahora bien, lo que caracteriza ese ser de las cosas, dice la hermenéutica, al menos la que es consciente de su vocación metafísica, es que efectivamente puede ser comprendido. El ser no se define, por tanto, por su opacidad o su inaccesibilidad de principio, sino al contrario por su inteligibilidad potencial que nuestro lenguaje es capaz de desarrollar.

La pretensión de inteligibilidad es evidentemente una característica fundamental de nuestro lenguaje y de nuestra comprensión —solo comprendemos lo que tiene algo de inteligible y el reconocimiento de que un fenómeno tiene algo de incomprensible equivale a una confesión de fracaso, provisional, de nuestra comprensión—, pero lo que esta quiere sacar a la luz es la inteligibilidad de la realidad. Somos perfectamente capaces de comprender algo del orden de la realidad. La ciencia y la comprensión humana hacen justamente eso, y por ello su objetivo es a la vez hermenéutico y metafísico: encarnan un esfuerzo de comprensión (de conceptualización y de explicación) y lo que buscan y logran a menudo penetrar es el sentido de las cosas y del ser mismo. Yo puedo comprender, por ejemplo, que el dolor agudo que padece un individuo es una apendicitis y que es posible dominar este dolor, y sobrevivir a él, si el paciente es operado a tiempo. Este aceptará y entenderá que un equipo médico lo duerma mediante una anestesia, que tiene sus riesgos, para practicarle unas incisiones que invadirán su organismo. Un animal nunca entendería estas cosas, aunque, gracias a sus sentidos, a menudo más agudos que los nuestros, es capaz de percibir cosas que a nosotros se nos escapan. Nosotros participamos del mundo de la sensación (*aisthēsis*), que según Aristóteles es el de todos los animales, pero nuestra inteligencia nos permite además comprender, explicar el porqué de las cosas y cambiar alguna cosa. Capaz de llegar hasta el fondo de las cosas y de intervenir en su curso cuando no es razonable, el hombre es un animal metafísico y hermenéutico. Nada escapa a su búsqueda de comprensión. Lo único incomprensible, suspiraba Einstein, es que el mundo sea comprensible. No obstante,

incluso esto podemos comprenderlo en cierto modo: comprendemos que nuestra inteligencia es limitada y que no puede abarcar todas las razones de la realidad, que a menudo descubre a tientas.

No obstante, la *esperanza* de comprensión en principio no conoce límites. Los ejemplos no son solo científicos: yo puedo intentar comprender por qué se ha iniciado una guerra, por qué una persona está disgustada, contenta, etc., y este *et cetera* se extiende literalmente a todo lo que nuestra inteligencia puede abarcar y nombrar. Es el sentido metafísico de la universalidad de la hermenéutica: en principio todo puede ser comprendido o, por lo menos, ser objeto de un *esfuerzo* de comprensión. Es un esfuerzo que no tiene fin. Desde el momento en que entiendo algunas de las razones de un fenómeno o de una acción, puedo preguntarme por las razones de estas razones y tener en cuenta los factores más diversos en mi búsqueda de una explicación. Esta comprensión puede a su vez ser cuestionada por razones que satisfagan más nuestra sed de comprensión. Es cierto, y bien sabido, que al llamado pensamiento hermenéutico le gusta subrayar la finitud de la comprensión humana. Significa que un individuo e incluso una comunidad científica determinada nunca pueden penetrar *todas* las causas de todos los fenómenos. Leibniz, del que volveremos a hablar, lo indica claramente cada vez que enuncia el principio de razón. Tras haber constatado que «no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo», añade en una honrosa confesión de humildad: «aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas».¹⁹ Dicho de otro modo, el hecho de que no conozcamos *todas* las razones de todas las cosas no nos permite concluir que la realidad no obedece al principio de razón. Este último solo constata que toda cosa es *en principio* explicable. Deducir de los límites de nuestro entendimiento finito los de la irracionalidad del mundo sería el colmo de la arrogancia, que afecta a todos los que proclaman la irracionalidad de principio de la realidad: de su incapacidad de comprender el conjunto de la realidad deducen que esta es ajena a la razón. Eso equivale a erigir nuestra pequeña razón en norma de la razón suprema.

La inteligibilidad del mundo no es una construcción del espíritu

humano. Es un don de la realidad, una donación según Jean-Luc Marion, que nunca cesamos de descubrir, de suponer y de buscar. Nuestra razón, consagrada a la inteligibilidad y al sentido, no deja de sentirse impresionada y desconcertada por el sinsentido que percibe, flagrante y deplorable en los casos de crueldad de que los humanos parecen ser capaces. No obstante, el sinsentido presupone la esperanza de sentido y su universalidad. Nuestra razón puede esforzarse, y la vigilancia que la define lo hace constantemente, por corregir y atenuar ese sinsentido. De ahí que inmediatamente se torne práctica. La labor de la razón práctica es introducir sentido donde hay sinsentido. Esta actuación práctica abarca desde nuestras intervenciones más triviales y más espontáneas en el curso de las cosas y de nuestras vidas hasta la creación de instituciones colectivas y jurídicas complejas, dirigidas a controlar o a mantener a raya el sinsentido que puede surgir en las relaciones humanas y en las relaciones de los hombres con su entorno. Se crean tribunales, teóricamente imparciales, para resolver los litigios que de otro modo se solucionarían de forma violenta, se vela por que exista una división de poderes en nuestras instituciones y por que quienes nos gobiernan gocen de legitimidad democrática. Todas estas instituciones de sentido son mejores, y por tanto más razonables, que el sinsentido que de otro modo amenazaría la convivencia humana. No todo el mundo está de acuerdo en la manera de introducir sentido y cierta justicia en el reino del sinsentido, y es posible que el celo que pretende introducir un sentido o un orden perfecto engendre a su vez formas de sinsentido (es lo que ocurre a veces con la burocracia). El hecho es que podemos discutirlo, puesto que la razón es esencialmente argumentativa y deliberativa, y aprender de nuestros errores. Es normal y sano esperar que el mundo tenga sentido o pueda llegar a tenerlo.

El hecho de que podamos comprender la inteligencia de la realidad, a menudo muy refinada, confirma que el mundo en cierto modo tiene sentido. Este sentido ciertamente no depende solo de nosotros, ya que se observa y se descubre en el propio mundo. Cabe pensar que el orden del mundo podría ser obra del azar. Pero esto significa que el azar es prodigiosamente inteligente para haber producido, como por arte de encantamiento, un universo en el que hay tanto orden, finalidad y belleza. La metafísica cree que este azar inteligente no es solo un azar y

que es obra de alguna razón. De modo que habría una Razón en el orden del mundo.

Esto también puede ser cierto respecto a nuestra razón y a nuestras frágiles existencias. Nacemos y morimos sin saber muy bien por qué.²⁰ Nos preguntamos todos y con toda naturalidad si nuestra existencia tiene sentido: ¿qué podemos esperar? La metafísica responde a esta pregunta elemental de la naturaleza humana haciéndonos descubrir que el orden del mundo —lo que Platón llamaba su belleza— ya tiene sentido, que podemos entender algo de él y pensar que es obra de alguna Razón, de la que también comprendemos que excede el horizonte de nuestro pensamiento, que no obstante es conducido necesariamente hacia este principio. La metafísica, en su ontología, su teología y su antropología, nos permite esperar que la existencia tenga también sentido. Es «en este sentido» que la metafísica, con toda su rica historia, representa el bien más valioso de la historia de la humanidad. Toda filosofía es metafísica o se lamenta de no serlo.

II

La belleza, base de la metafísica

¿Sobre qué descansan los pilares ontológico, antropológico y teológico de la metafísica? Sin duda sobre un suelo que les permite sostenerse. Ese suelo es el orden del cosmos y la experiencia que de él podemos tener. Los griegos describieron ese orden del cosmos con el término belleza. Se trata de un término cuya extensión y, por tanto, evidencia es más amplia en los Antiguos que para nosotros.

Por una parte, para los modernos la belleza se reduce a menudo a un sentimiento experimentado por el sujeto. Kant escribe en la primera línea de su *Crítica del juicio* (1790) lo que puede considerarse el acta de nacimiento de la estética moderna:

Para discernir si algo es bello o no, referimos la representación, no por el entendimiento al objeto con vistas al conocimiento, sino por la imaginación (tal vez unida al entendimiento) al sujeto y al sentimiento de agrado o desagrado experimentado por este.¹

Al menos dos cosas distinguen la perspectiva de Kant de la experiencia griega: para el filósofo alemán la belleza es la representación (*Vorstellung*) y esta representación no está referida al objeto, cosa que resulta curiosa ya que es de este objeto del que decimos que es bello, sino al sentimiento (*Gefühl*) de placer y de disgusto del sujeto. La pregunta crítica que se puede plantear aquí es: ¿qué es lo que provoca este sentimiento? ¿No es una propiedad de la cosa que merece ser llamada bella? A esta idea responde la experiencia platónica de la belleza de la que vamos a ocuparnos especialmente, ya que puede decirse que sirve de base a su metafísica.

Por otra parte, cuando los griegos hablan de la belleza, no le atribuyen solamente un significado estrictamente estético, sino que asocian de forma natural lo bello a lo bueno. Platón escribe claramente que todo lo que es bueno es bello.² La belleza es, por así decir, la irradiación natural de lo bueno y su revelador. Tal como lo evoca Léon

Robin, el lenguaje y la conciencia común de los griegos reconocen espontáneamente esta identidad de lo bueno y de lo bello.³ En los diálogos de Platón, el adverbio *kalōs*, «bello» o «bellamente», se utiliza a menudo para manifestar que algo que se acaba de decir es correcto (en este caso significa lo mismo que *orthos*, «es correcto») o bueno. Platón no es el único filósofo que asocia ambos términos. En un pasaje especialmente importante del libro Lambda de su *Metafísica*, Aristóteles dice del primer motor que en tanto que existe necesariamente «es perfecto (*kalōs*), y de este modo es principio».⁴ En la traducción se dice del primer motor que, en tanto que necesario (*anankē*), es perfecto. Ahora bien, Aristóteles utiliza en este pasaje simplemente el adverbio *kalōs* («bellamente»): en tanto que necesario, no puede ser sino «bello». Es evidente que para nosotros decir del primer motor que tiene cierta belleza apenas tendría sentido, ya que de este primer motor no tenemos ningún sentimiento o *Gefühl*. No ocurre lo mismo en griego, donde lo bueno, implícito en la idea de un ser necesario, se identifica de inmediato con lo bello.

El *Timeo* de Platón lo confirma a su modo y de distintas formas. Como sabemos, es un diálogo (si es que puede llamarse así, puesto que el relato de Timeo es un monólogo) en el que Platón pretende explicar el orden del mundo recurriendo a la actividad de un «demiurgo» o de un artista benévolo. Al principio de su relato, Platón expresa, y por primera vez en la historia del pensamiento, el principio de razón por el que «todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa».⁵ De modo que no hay que esperar a Leibniz para descubrir ese principio conductor de la metafísica. Ahora bien, prosigue Platón, cada vez que un demiurgo fabrica algo fijando su mirada «en el ser inmutable», en las ideas por tanto, todo lo hecho «será necesariamente bello»⁶ (*kalon ex anankēs*). Esto es especialmente cierto de nuestro mundo, ya que «este universo es el más bello de los seres generados»⁷ (*kallistos tōn gegonotōn*). El término que se utiliza aquí para nombrar nuestro mundo ya lo manifiesta: *kosmos*.⁸ Sabemos que en griego la palabra evoca la idea de orden: *kosmeō* significa, en su primera acepción (según el diccionario griego-francés Bailly), ordenar, poner en orden.

Olvidemos por un instante nuestros escrúpulos, muy comprensibles

y perfectamente justificados,⁹ respecto al *desorden* que observamos en el mundo, y recordemos, para comprender mejor el surgimiento del impulso metafísico, ese hecho tan importante para los griegos, al menos para Platón y Aristóteles: el mundo en su conjunto es pensado, sentido y experimentado como algo fundamentalmente «bello» porque forma un todo ordenado (*kosmos*). Este orden y esta constancia del mundo despiertan la admiración de Platón y de la filosofía griega en general. Tal vez Platón se sentía menos fascinado que nosotros por los procesos de cambio, de transformación o de progreso. ¿Cómo explicar este orden y esta constancia aunque no todo en nuestro mundo participa de ese orden? Como sabe cualquier estudiante de filosofía, la teoría de las ideas, de las que participa nuestro mundo, es la respuesta a esta pregunta. Para explicar la belleza y la finalidad de nuestro mundo, el *Timeo* de Platón introduce además la idea de un demiurgo, presentado como la «mejor de las causas»¹⁰ (*aristos tōn aitiōn*) y que sería responsable de este orden. El superlativo (*aristos*, el mejor, que es el superlativo de *agathon*, lo bueno) resulta indicado porque este mundo es «el más bello [*kallistos*, el superlativo de *kalon*, lo bello] de los seres generados».¹¹ Por una razón análoga Aristóteles considera *kalōs* al ser necesario, el primer motor. El orden de las cosas o la «belleza» de la que el primer motor informa es la del movimiento ordenado y eterno de las esferas celestes.¹² Su belleza contrasta con el carácter más efímero y menos constante del mundo sublunar.

Este vínculo, metafísico, entre el orden de las cosas, su principio y la belleza es el principal objeto de interés de la presente obra, e intentaré hacer un esfuerzo por explicarlo con la ayuda de los rasgos que Platón atribuye expresamente a la belleza en sus diálogos. Esta «belleza» del mundo era, podríamos decir, la experiencia más impactante que pueda existir, y creo que es posible descubrirla de nuevo o, al menos, comprender lo que significa.

Lo bello como ekphanestaton

En el *Fedro*, Platón dice que «solo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable».¹³ Platón utiliza aquí dos

superlativos, que son los que prefiere cuando habla de la idea, para describir ese «destino» singular de lo Bello: *ekphanestaton* para lo que resplandece con mayor brillo, y *erasmiōtaton* para lo que está destinado a ser lo más «deseable». Hay que decir que desde el *Banquete* y desde la experiencia más elemental de las cosas, ese vínculo entre lo bello, *kalon*, y el amor, *erōs*, es evidente. Todas y todos nosotros nos sentimos atraídos, conmovidos a veces por lo que es bello y repelidos por lo que no lo es. Si, con la ayuda de la metafísica, el menos bello, el menos atractivo, el que sufre suscitan nuestra simpatía, es porque consideramos que también están dotados de cierta belleza, o que la belleza merece ser infundida en ellos. El vínculo entre lo *ekphanestaton* y lo *erasmiōtaton* es «analítico»: lo más bello, lo que resplandece con más brillo es necesariamente lo más deseable. El verbo *ekphainestai* significa *brillar*, *aparecer* (*phainestai*) y sobre todo *resaltar*, pues lo bello destaca (es el sentido que podemos darle al prefijo *ek*) y se hace notar como tal. De modo que no podemos decir que los griegos ignoraran el «sentimiento» de la belleza. No hay duda de que lo sintieron con tanta intensidad como nosotros. La gran diferencia es que para ellos lo bello encarnaba una propiedad manifiesta de las cosas y del propio cosmos, en la medida en que este último posee un orden (*taxis*).

Lo bello como medida

¿Qué es lo que permite a lo bello destacar y hacerse notar con tanto esplendor? El *Filebo* propone elementos de respuesta a esta pregunta destacando que lo bello se caracteriza por la medida (*metriotēs*) y la simetría (*summetria*). Las palabras *metriotēs* y *summetria* están traducidas aquí literalmente, pero sus connotaciones van mucho más allá de sus equivalentes españoles. La idea de *summetria* evoca armonía, proporción, feliz disposición y conmensurabilidad,¹⁴ mientras que la noción de *metriotēs* da a entender que la medida es la de un orden o de una excelencia (*aretē*) que suscita la admiración. Por consiguiente, es una medida que puede servir de patrón y de modelo. A la famosa pregunta de Hölderlin, en *In lieblicher Bläue* («Azul apacible»),¹⁵ «¿Hay sobre la tierra una medida?» (*Gibt es auf Erden ein Mass?*),

Platón respondería que esta medida es justamente la Belleza tal como aparece en el mundo y justamente porque es la medida misma de todas las cosas. Podría hablarse de una «perfección» de la belleza que le permite precisamente resaltar (*ekphanestaton*) y ser lo más deseable que existe (*erasmiōtaton*). En una enumeración esclarecedora y sin duda explicativa, el *Filebo* afirma que lo Bello es perfecto (*teleon*) y suficiente (*hikanon*).¹⁶ La autosuficiencia (*hikanon*) deriva de la perfección que encarna la belleza.¹⁷ *Teleon* (o *teleion*) es lo que está acabado, perfecto, aquello a lo que nada le falta (Bailly).

En el *Fedro*, Sócrates dice que Pericles es el orador *teleōtatos*, el más perfecto¹⁸ (otro superlativo). Se trata de un juicio que el *Fedro* tiene interés en justificar y de una manera significativa si deseamos comprender, como es nuestra intención, el significado metafísico de la belleza. Y es que, como explica Platón, Pericles no solo dominaba el arte del lenguaje, sino también la *meteōrologia*, la especulación «acerca de la naturaleza». Y precisamente de ahí le viene a Pericles «la altura del pensamiento y la perfección de aquello que lleva a cabo». La razón de ello, prosigue el *Fedro*, reside en el hecho de que Pericles tuvo la fortuna de encontrarse con Anaxágoras, el gran pensador del *nous* o de la razón que gobierna el mundo. De modo que Pericles se habría empapado de meteorología y habría «llegado hasta la naturaleza misma de la mente y de lo que no es mente [*dianoia*]».¹⁹ La idea de fondo resulta clara, aunque el pasaje contiene tal vez una pincelada de ironía (Platón, como enseña el *Fedón*, no estaba convencido de que Anaxágoras lo hubiera dicho todo sobre el *nous* y el pensamiento, puesto que es una idea que no utilizaba demasiado en su explicación del mundo; Aristóteles le dirigirá la misma crítica en su *Metafísica*):²⁰ el gran orador y el que domina el arte del lenguaje, o la retórica, el otro tema central del *Fedro*, ha de haber adquirido un buen conocimiento sobre la naturaleza de la inteligencia, ya que es esta justamente la que le permite apreciar la belleza del mundo. El «bien decir», o la belleza del decir, que cultiva el *ars bene dicendi*, deriva de una comprensión adecuada del bien y por tanto de la belleza que impregna la naturaleza en su conjunto. Precisamente porque poseía estas cualidades Pericles puede ser considerado un orador *teleos*, perfecto, el más perfecto de todos (*teleōtatos*).

Se puede y se debe ver en esta característica de lo bello como *teleon* —«acabado», perfecto, completo— un eco de la idea de finalidad (*telos*). Lo bello es lo que manifiesta una finalidad perfecta, en la que nada falta (*hikanon*) y todo parece haber sido concebido por una razón. Según el *Fedón*, esta finalidad es el elemento clave que permite comprender que una inteligencia (*nous*) es la causa de todas las cosas (*pantōn aitios*),²¹ ya que es un espíritu ordenador que habrá dispuesto las cosas del cosmos de la mejor manera posible (*hopē an beltista ekhēi*).²² En el *Timeo*, esta idea de finalidad preside la formación de nuestro mundo por un demiurgo.²³ Si nuestro cosmos es «el más bello de los seres generados» y su artesano «la mejor de las causas», la belleza del mundo se notará en su terminación y su finalidad, ante la que los mortales como nosotros, tan faltos de todo, no pueden sino inclinarse.

La belleza del eidos

El término más elocuente para dar cuenta de esta «belleza» y esta finalidad del mundo es, sin duda alguna, *eidos*. No hay en el platonismo otro concepto más fundamental. Por lo general, *eidos* se traduce por idea o, más recientemente, por «forma inteligible». La pesadez de esta última expresión se debe a que convierte dos términos un poco abstractos en una sola palabra griega, pero la idea de forma es valiosa, porque el *eidos* designa casi siempre en griego la forma o la apariencia externa de las cosas, forma que nos permite además reconocerlas como tales. Según el Liddell-Scott, el diccionario griego de referencia, el *eidos* en su primera acepción significa «that which is seen: form, shape», «lo que es visto: la forma, el aspecto». La relación con la visión es importante porque ya hemos subrayado que *eidos* remite al verbo *eidō*. El *eidos* es, por así decir, el complemento directo natural de un *eidō*, o de un ver (*uido*, en latín, de donde procede directamente nuestro verbo «ver»). Lo que a menudo se nos olvida destacar es que *eidos* también es en griego otro nombre de la belleza. *Eidos* se utiliza sobre todo en este sentido referido a las personas. Es uno de los significados manifiestos del término, según el Bailly y el Liddell-Scott.²⁴ Lo mismo ocurre con su equivalente latino *species*.²⁵ Es perfectamente comprensible: la forma

en que se reconocen las cosas, forma que es constante, regular y responsable de un cierto orden, siempre tiene algo de resplandeciente y por tanto, participa de la belleza. La forma general o universal de las cosas o de las especies (*eidē* en griego, *species* en latín), especialmente si destaca brillantemente, es siempre bella e incluso es lo más bello del cosmos.

No es casual, por tanto, que Platón explique lo que entiende por *idea* o *eidos* remitiéndose a la idea de la belleza y, como una cosa implica la otra, a la experiencia que de ella tenemos. Es lo que hace en el *Banquete*, donde aparece una de las descripciones más explícitas de lo que es la idea (210e-211b) y de la contemplación, repentina y beatífica, de que es objeto la idea (en este caso, la de la belleza). Platón, por boca de Diotima, una sacerdotisa, destaca incluso que en este punto de la existencia, cuando llegamos a contemplar la idea de la belleza, «le merece la pena al hombre vivir» (211d). Podríamos decir que es la consideración de esta belleza la que da sentido a toda la vida humana. Lo que llama la atención en esta experiencia de la belleza que describe Platón es que tiene su *primera* expresión en la contemplación de la belleza corporal (210a). La belleza la observamos primero en un cuerpo, antes de encontrarla en otros cuerpos (210a-b), luego en las acciones y los conocimientos. Merece la pena destacar varias cosas:

1. Esta descripción confirma que la idea, y muy en especial la idea de la belleza, es algo que puede ser visto y que se ve, como insiste el Liddell-Scott cuando subraya que el *eidos* es «that which is seen». Según Platón, «vemos» poco más que esto, ideas o apariencias que nos permiten descubrir la belleza de las cosas, distinguirlas unas de otras y saber lo que son. El *eidos* es aquí el complemento natural del verbo *eidō*. La idea no es un concepto, una construcción intelectual, una simple «idea» en el sentido moderno, sino que es *algo que se puede ver*, con los ojos y a la vez con la inteligencia, ya que para un *homo sapiens* ver una cosa es siempre ver y saber lo que es.

2. Por consiguiente, esta idea no ha de entenderse como algo que trasciende lo sensible y que solo existe en un cielo de las ideas, allá arriba, en algún lugar. La belleza *aparece* realmente en el mundo sensible, se muestra en él, y es esta cualidad insigne de aparecer de la belleza la que impulsó a Platón a hacer de ella la ilustración por

excelencia del *eidos* y la configuración de las cosas de las que es responsable. El *Filebo* insistirá en esta inmanencia del *eidos* en lo sensible.²⁶

3. En ese mundo, la belleza es, como dice magníficamente el *Fedro*, lo más resplandeciente, una cosa *ekphanestaton*. Esa belleza destaca y nos atrae, porque la belleza es a la vez lo *erasmiōtaton*, lo más deseable. Esta experiencia en cierto modo nos saca fuera de nosotros mismos ya que nos lleva a contemplar, en la propia realidad sensible, algo trascendente y estimulante. Esta belleza «a nivel de lo sensible» es «trascendente» por su esplendor, pero es una trascendencia que destaca en nuestro mundo y en primer lugar, aunque no exclusivamente, en los cuerpos. Encarna, por tanto, una experiencia de la trascendencia en la inmanencia, incluso la única que nos es concedida. Gracias a la belleza, enseña el *Fedro*, recordamos el mundo verdadero y por esta razón el aprendizaje de la belleza representa una de las mejores iniciaciones a la filosofía.²⁷ Es la prueba de que, pese al desorden tan evidente de la realidad, con sus imperfecciones, sus maldades y sus defectos, podemos encontrar lo verdadero y lo bello, que nos permite llenar la brecha entre la idea y lo sensible.²⁸

4. Esta experiencia trascendente de la belleza, vista con nuestros ojos (1), en el mundo sensible (2), como lo más resplandeciente (3) nos hace pensar. Nos induce a pensar que el mundo está regido por algo parecido a un «principio» de lo bello, el *eidos* de lo bello, que no es solamente sensible porque trasciende, en cuanto objeto del pensamiento, un cuerpo particular y la belleza que se puede reconocer en muchos cuerpos. Esta belleza se encuentra ciertamente en cosas que no sean cuerpos bellos. Existe sin duda una belleza de las almas, evidente en la virtud, existen también bellas «actividades» y bellas ocupaciones (210b *epitēdeumata*), y existen asimismo bellos discursos y bellos conocimientos. A fuerza de considerar todas estas bellezas, toda esta belleza en realidad, la inteligencia, que Platón siempre entiende como una capacidad de visión o de contemplación, se acaba considerando la idea de la Belleza como el principio superior del universo. Es una experiencia que Platón describe en términos muy visuales:²⁹ del mismo modo que podemos ver y admirar la belleza de los cuerpos, y apreciar la belleza de una acción virtuosa, de discursos y conocimientos,

también somos capaces de contemplar una cosa como la idea de lo bello que se nos presenta de repente (*exaiphnēs*, 210e 4). La visión, como la comprensión, tiene algo de inmediato.

¿En qué consiste exactamente esta visión y es verdaderamente realizable? Diotima, la sacerdotisa de Mantinea que inicia a Sócrates en esta visión en el *Banquete*, sabe que se trata de una cima en el orden de la consideración y da a entender que es muy difícil para un mortal mantenerse en ella. Sin embargo, es una visión basada en una consideración racional de la belleza del universo, idea que defenderá el *Timeo*, y que realmente puede ser defendida con razones. Diotima le pide a Sócrates que haga el esfuerzo —la metafísica y su visión siempre suponen un esfuerzo— de prestarle atención (literalmente «aproximar o aplicar su inteligencia»: *ton noun prosekhein*) y que sea «la máxima posible».³⁰ De modo que lo que se solicita, y al máximo de sus capacidades, es nuestra razón (*nous*), es decir, su capacidad de visión. Si la belleza de los cuerpos y de las cosas es algo que se ve (*eidō*), señala Diotima, también ocurrirá lo mismo con la belleza del mundo en su conjunto, pues esta belleza se halla en muchos órdenes de realidades, lo sensible, las almas, las actividades, los conocimientos y las ideas.

Podríamos *traducir* esta experiencia al lenguaje actual —corriendo un riesgo, pero en este caso se trata de un riesgo que vale la pena— diciendo que nuestra inteligencia percibe la belleza en todas las cosas y comprende que la belleza es el, o al menos un, poderoso principio del mundo. Si en ese momento de la existencia para un mortal la vida merece la pena ser vivida es no solo porque se trata de una visión repentina y exaltadora, sino sobre todo porque el hombre se da cuenta entonces de que la vida merece ser vivida. Vale la pena ser vivida porque la propia vida, nuestra vida y la del mundo, aparece como algo más que el resultado aleatorio de un choque de átomos. Si hay belleza en el mundo, si hay en él tanta belleza, bondad y finalidad, es porque el mundo no es el resultado ciego de un azar fortuito, sino el fruto de una inteligencia. Si la belleza —y su equivalente, el bien— es el principio del mundo, el mundo tiene algún sentido.

Los rasgos sobresalientes de la belleza

La experiencia de la belleza induce a pensar en la metafísica y le sirve de trampolín. Seguramente no es el único, pero no hay que olvidar nunca que la belleza jamás es una cuestión puramente estética para Platón y la metafísica que se maravilla de ella. Para traducir esta belleza del *eidos*, cabe distinguir los rasgos literalmente «sobresalientes» de esta belleza que llaman la atención de nuestra inteligencia (es evidente que las palabras utilizadas por Platón, al que le gustaba describir la belleza como medida y resplandor, serían distintas):

1. *La armonía, la proporción y la simetría.* Son con toda seguridad los grandes indicadores de esta belleza. Como acabamos de recordar, el *Filebo* describe la belleza en estos términos. En él la belleza expresa un orden de cosas que cautiva la mirada inteligente por su regularidad, su disposición y su constancia. La primera belleza que nos seduce es la de las cosas naturales y de los cuerpos. Se puede partir de ella porque somos seres encarnados. Es una belleza que forzosamente ha de atraernos y que se impone como lo más deseable (*erasmiōtaton*). La medida, la armonía y la proporción ponen de manifiesto esta belleza, que es lo más resplandeciente en lo sensible, lo *ekphanestaton*, lo que aparece con más evidencia. Esta experiencia nos hace descubrir al mismo tiempo la belleza intrínseca de las cosas que aparecen en la realidad sensible y que participan en la idea. Platón no da muchos detalles al explicar el «mecanismo» de esta participación de lo sensible en la idea, ya que lo que le interesa no es el modo exacto de esta «imitación» de la idea por lo sensible, sino el hecho irrecusable de que *existe* esa belleza en lo sensible.³¹ Lo importante es demostrar que nuestro mundo «participa» en esta realidad del *eidos* que se caracteriza por su belleza. Para hablar de la participación de nuestro mundo en la idea, Platón utiliza a veces el término *mimēsis* (imitación, incluso «mimo»). Sugiere con él que nuestro mundo, cuando nos hace descubrir la belleza (que por supuesto no es la única cosa que encontramos en este mundo sensible) y, por tanto, la regularidad, la constancia y la medida, «imita» otra realidad, la del ideal que sirve de modelo (*paradeigma*)³² al mundo sensible.

Hay que destacar que Aristóteles utiliza aproximadamente los mismos términos para describir la belleza en su *Metafísica*, cuando dice que «las formas supremas de la Belleza [*tou de kalou megista eidē*] son

el orden [*taxis*], la proporción [*summetria*] y la delimitación [*horismenon*]] que «las ciencias matemáticas manifiestan en grado sumo».³³ Aristóteles, que en este pasaje parece recordar los criterios de la belleza en el *Filebo*, se opone expresamente en ese contexto a los filósofos que consideran que las matemáticas no dicen nada acerca de la Belleza o de la Bondad. Más platónico que nunca, Aristóteles sostiene que «lo bello es el objeto principal de los razonamientos y demostraciones de esas ciencias».³⁴ Las matemáticas son bellas porque son las ciencias por excelencia del orden, de la simetría y de la medida.

2. *La «bondad»*. La belleza no es en griego una cualidad puramente estética, ya que lo que es bello también es bueno (*agathon*). Platón lo subraya con firmeza en el *Timeo* (87c): todo lo que es bueno es bello, y viceversa (al menos según la noción clásica de la belleza). Esta sinonimia está atestiguada por la lengua griega, que asocia de forma natural, como hemos visto, la belleza a la bondad. Porque la belleza no es «accidental», es la característica de las cosas bien constituidas. Esta «belleza = bondad», por así decir, es sin duda la del orden del mundo que el *Timeo* pretende justificar. Los «bellos» discursos o las bellas frases son otra expresión de esta bondad: se consideran bellos porque lo que afirman es bueno, justo y verdadero y, por tanto, reflejan la bondad, la precisión y la belleza de las cosas mismas. Igualmente, una persona bella nunca lo es solo físicamente, sino que se distingue por su personalidad, su inteligencia, su amabilidad o su virtud. En este mismo sentido diremos que una buena acción es un «bonito gesto».³⁵ Un bello trabajo es un trabajo «acabado», bien hecho, que responde a todas las expectativas (*teleon*) y es autosuficiente (*hikanon*).

3. *La finalidad*. Lo que es bello y bueno obedece a la vez a cierta finalidad que no podemos dejar de sospechar cuando nos enfrentamos a casos de belleza. La experiencia de lo bello está vinculada a este descubrimiento de la finalidad de las cosas, que hace que digamos que las cosas, al menos algunas, están bien hechas. Las cosas bellas y buenas están como acabadas (*teleon*, según Platón) y esta condición de acabadas denota una finalidad, que para los griegos oxigenaba todo el mundo sensible: el gran principio de la idea del Bien, la aspiración de todas las cosas a lo mejor, el orden teleológico de la naturaleza son para Platón y Aristóteles las pruebas de esta «belleza = bondad = finalidad».

Dicho de otro modo, no es casual que las cosas bellas sean buenas. De ahí una última característica que se desprende de la «contemplación» de lo bello:

4. *La inteligencia*. Lo que es bello refleja una inteligencia singular en su ordenamiento. La ciencia no tiene otro objetivo que revelar esta inteligencia (*nous*), o esta racionalidad, inherente a nuestro mundo cuando trata de descubrir sus razones. Esta inteligencia inherente al mundo nos induce a pensar que podría ser la obra de alguna inteligencia, ya que no existe una buena disposición sin un agente. Es la gran hipótesis del *Timeo* de Platón: si el mundo es la cosa más bella (*kallistos*) que existe, tendrá la mejor (*aristos*) causa posible. El *Timeo* confirma así la idea directriz del *Fedón*, es decir que hay una inteligencia que ha dispuesto las cosas de la mejor manera posible.

La belleza de la idea del Bien

La idea del Bien es, por tanto, la que se distinguirá como la idea por excelencia en la *República* de Platón, ya que es la que aporta a las ideas su «verdad»³⁶ (*alētheia*). El sentido del término verdad no está explicitado expresamente. ¿Hay que recordar la etimología de *a-lētheia* como des-velamiento redescubierta por Heidegger? No es la etimología de *alētheia* que Platón evoca en su *Cratilo*, donde más bien hace derivar el término, tal vez de manera lúdica, de una *alē theia*, es decir, de un «viaje divino».³⁷ Podemos encontrar un eco de la etimología de la *alētheia* como des-velamiento en el *Fedro*, cuando describe el cortejo de las almas humanas que aspiran a ver, al igual que los divinos, la «llanura de la Verdad»³⁸ (*to alētheias pedion*). Es un pasaje que conviene comparar con el mito de Er al final de la *República*, donde Platón habla de la suerte de las almas menos divinas que serán destinadas en el otro mundo a la «llanura del olvido»³⁹ (*to tēs lēthēs pedion*). Para Platón existe, pues, una llanura de la *alētheia*, la que contemplan los dioses y que aspiran a ver las almas humanas, y una llanura de la *lēthē* o del olvido. Otro eco de esta oposición lo encontramos al final del *Fedro*, cuando se habla de la invención de la escritura por Theuth. Según Platón, esta invención de la escritura, en vez de ejercitar la memoria,

tenderá a producir el olvido (*lēthē*) en aquellos que aprendan las letras,⁴⁰ porque descuidarán la memoria. Y concluye Platón diciendo que lo que se les proporciona a los alumnos es apariencia de sabiduría (*doxa*) y no verdad (*alētheia*).⁴¹ Platón parece conocer bien esta oposición entre *lēthē* y *alētheia*, que tal vez era tan evidente para el oído griego que no hacía falta señalarla expresamente.

No es este, sin embargo, el punto decisivo para nuestro propósito, ya que la etimología es una ciencia incierta, sobre todo cuando se pone al servicio de fines filosóficos. La idea de fondo que interesa destacar es que la idea del bien es la que proporciona a las otras ideas toda su *alētheia*. La verdad connota aquí prestancia, estabilidad y luminosidad, reforzada por supuesto por la comparación de la idea del bien con el sol. Todas las ideas se caracterizan por esta *alētheia*. 1) Tienen *prestancia* porque se imponen en la realidad y por tanto a nuestra atención. Por ese motivo son principios de la realidad que sigue su modelo (*paradeigma*). 2) Destacan por su *estabilidad*, porque la idea es lo que se mantiene en la realidad, lo que es responsable de la constancia de las cosas y lo que por esta razón cautiva nuestra inteligencia. 3) Finalmente, la idea goza de cierta *luminosidad*, de cierto esplendor, puesto que destaca como tal, como lo hacen todas las cosas bellas. Según la *República*, es la idea del Bien la que aporta la «verdad» a todas las ideas y es esta idea la que permite a nuestra inteligencia conocerlas.⁴² Y siendo pues «causa [*aitia*] de la ciencia y de la verdad»,⁴³ se trata claramente del conocimiento y de la verdad *de las ideas*, esta idea del bien es por sí misma «el objeto del estudio supremo [*megiston mathēma*]». ⁴⁴ Es bien sabido que esta descripción, a la vez magistral y alusiva, de la idea del Bien al final del libro VI de la *República* representa una de las cumbres del platonismo y de la metafísica. Ahora bien, precisamente en este pasaje (508e) Platón subraya que la idea del Bien, causa del conocimiento y de la verdad de las ideas, destaca ella misma por su belleza: «Y aun siendo *bellos* tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas [*kallion*]». ⁴⁵

¿En qué es «bella» la idea del Bien y en qué implica una belleza que supera a todas las demás, incluida la del conocimiento y la de la verdad? Es bella ciertamente porque puede ser vista con el ojo de nuestro

espíritu. Pero esto es banal. La idea del Bien es bella sobre todo porque el Bien es «lo más luminoso de lo que es»⁴⁶ (*tou ontos to phanotaton*) y, si lo es, es justamente porque la idea del Bien es responsable de la «belleza» de las cosas que participan de él, empezando por la de las propias ideas, ya que la idea del Bien se designa expresamente en este pasaje como lo que procura *a las ideas* su ser y su realidad⁴⁷ (*to einai, tēn ousian*). ¿De qué manera las ideas obtienen de la idea del Bien su «ser» (*einai*) y su realidad (*ousia*)? Eso no puede significar que las ideas obtengan su *origen* de la idea del Bien, pues las ideas son eternas y no tienen principio. El ser de las ideas se refiere aquí a lo que «son», a su elevación y a lo que las convierte en principios del orden y de la belleza notable de las cosas. Todas las ideas son, por tanto, ocurrencias de la belleza y esta excelencia deriva, como sugiere Platón, de la idea misma del Bien, la más bella que existe. Esta idea del Bien es bella, superando incluso a todas las otras en belleza, porque es responsable de la belleza, de la bondad, de la finalidad y de la inteligencia del orden de las ideas y, por tanto, de nuestro propio mundo, en la medida en que participa en el ideal por su propia belleza y su inteligencia.

Admito que tal vez son expresiones a veces algo modernas. Gadamer nos ha enseñado que en toda interpretación hay una parte de fusión de horizontes, del pasado y del presente. Esta fusión es afortunada si la interpretación consigue que los textos hablen por sí mismos y pongan de relieve lo que quieren decir. Al hablar de la belleza, de la bondad, de la finalidad y de la inteligencia de la idea, queremos subrayar ante todo la verdad duradera y la actualidad del pensamiento platónico sobre la belleza y el *eidos*, del que puede decirse que fue el inicio de la aventura de la metafísica. Sobre la belleza y el *eidos*, ya que ambos términos son solidarios en el platonismo. Las cosas bellas, en su constancia, orden y «simetría», revelan un *eidos*, y el *eidos*, que cautiva la mirada por su trascendencia y su disposición, nunca existe sin cierta belleza. Yo diría, exagerando intencionadamente, que se podría traducir a veces el término platónico de *eidos* por el de belleza. En el mundo real de la traducción esto no tendría ningún sentido y daría lugar a malas interpretaciones, pero creo que cuando Platón habla de la idea del Bien y de lo justo, también quiere hablar de la *belleza* del Bien, de lo justo y de todo aquello de lo que existen ideas (nadie sabe la lista exacta).⁴⁸ Si

existe una idea de lo bello, como enseñan el *Banquete*, el *Fedro* y toda la obra de Platón, es que hay una «belleza de la belleza». Podríamos decir que la metafísica descansa sobre esta misteriosa y casi tautológica belleza de lo Bello que invita a la reflexión.

III

La metafísica como raíz de la filosofía

A la memoria del metafísico Jean-François Mattéi. (1941-2014)

En un texto famoso, Descartes dice que la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica.¹ La idea banal, aunque deliberadamente anacrónica, que quisiera defender en este capítulo es que, después de lo que acabamos de ver respecto a los pilares del pensamiento metafísico y de su base en la experiencia de lo Bello, esto sigue siendo cierto y que la metafísica, lejos de ser un lastre agobiante, casi vergonzoso, del que habría que desprenderse a toda costa, como nos gusta pregonar a menudo hoy en día, encarna una herencia de la que la filosofía y el pensamiento humanos pueden apropiarse para su mayor provecho. Esto permitiría a la filosofía volver a ser lo que siempre ha sido, esto es, una escucha vigilante y razonada del sentido de las cosas que procura una sabiduría de vida.

La filosofía es una ciencia especial, si es que se trata de una ciencia. Todo depende, ciertamente, del concepto de ciencia que se le quiera aplicar y es más que probable que este proceda de la metafísica. En el caso de Descartes, es evidente que la filosofía corresponde al conjunto del saber, que comprende la metafísica, la física, la mecánica, la medicina y la moral. Este concepto de la filosofía es el que ha prevalecido en nuestra tradición intelectual hasta la especialización acelerada de los saberes en el siglo XIX, cuando disciplinas como la física, la mecánica y la medicina se «emanciparon» de la filosofía, del tronco de la filosofía, si seguimos con la imagen cartesiana del árbol.

La filosofía, tal como la entendemos y la practicamos desde hace algo menos de dos siglos, ha conservado, por así decir, la preocupación por las raíces, la preocupación metafísica, y la de sus aplicaciones, la preocupación moral. Los filósofos de hoy son, por tanto, metafísicos o

moralistas, lo sepan claramente o no.² La idea que se ha perdido un poco en esta transformación de la filosofía es que la metafísica, entendida como la ciencia de las raíces y, por tanto, de las fuentes últimas, servía de fundamento al conjunto del saber —y, por consiguiente, a la idea misma de educación— y a la buena conducta de vida, puesto que la moral, las buenas costumbres, era su consecuencia. El saber y el ser humano tenían así raíces metafísicas y un sentido moral. Hoy en día, curiosamente, parece que estamos buscando un saber desprovisto de bases metafísicas y que, en nombre de la objetividad científica, estaría exento de consecuencias morales, pero provocaría efectos económicos que parecen ser hoy la razón de ser de todo. No es sorprendente constatar que este saber y esta moral están en crisis. Ya que no es la metafísica la que está en crisis, sino el saber y la moral que pretenden prescindir de ella.

En la presente obra solo me ocuparé de la metafísica. Si puede considerarse una ciencia, es porque se trata ciertamente de una «disciplina» y, por tanto, de algo que se aprende (*discere*) y que nos enseña cosas. Se trata a la vez de una ciencia antigua —Parménides, Platón, Aristóteles y Plotino crearon su proyecto— y de una ciencia que no envejece, o muy poco. Esto se observa en los filósofos, numerosos en nuestra tradición, que se han dedicado a la metafísica y que también se han ocupado de investigaciones científicas más especializadas y al parecer más empíricas. Fijémonos en los más grandes, Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Schelling o Hegel: si bien sus trabajos científicos de física, de química (Kant hizo una tesis doctoral sobre el fuego) o de cosmología (la tesis de Hegel trataba de las órbitas de los planetas) casi no aportan nada a los científicos de hoy, que en todo caso sienten por ellos un interés histórico, no ocurre lo mismo con su metafísica. Preferimos leer la *Metafísica* de Aristóteles, las *Meditaciones metafísicas* de Descartes o la *Crítica de la razón pura* de Kant antes que sus tratados del mundo o sus ensayos sobre los volcanes lunares. ¿Por qué ocurre esto?

Ocurre así porque la metafísica, más que una teoría sobre el mundo, es una teoría sobre *el sentido y la belleza del mundo*, es decir, sobre lo que hace la vida digna de ser vivida, y vivida con filosofía, o sea, con una perspectiva razonada sobre el sentido de las cosas. Estas cuestiones,

que hoy podemos denominar cuestiones de significado, son las propias de lo que llamamos la filosofía en el sentido estricto del término, la reflexión sobre el sentido de las cosas (repito que en sentido amplio la filosofía comprendía antiguamente, hasta Schelling y Hegel, todo el edificio del saber, sentido que apenas se conserva en el hermoso título de *Philosophiae doctor* que se concede a quienes obtienen el más alto diploma universitario). La historia de la metafísica es la historia de las respuestas a estas preguntas y de las preguntas que estas respuestas siempre han suscitado. De ahí que el elemento de la metafísica sea *a priori* el del diálogo. La metafísica es por tanto una *larga conversación sobre el sentido de las cosas*: Platón respondiendo a Parménides o a los sofistas, Aristóteles discutiendo con Platón, al que mira por encima del hombro en todos sus escritos, Plotino respondiendo a los estoicos, Agustín a los neoplatónicos, Averroes a Avicena, Tomás a Anselmo, Spinoza y Leibniz a Descartes, Hegel a Kant, Heidegger a Husserl, Levinas, Derrida y Gadamer a Heidegger, Habermas a Gadamer y Adorno, etc. En cada ocasión se trata de una postura metafísica que se opone a otra, pero de la que casi siempre es tributaria, puesto que no habría podido surgir sin la metafísica que parece criticar. *Podemos* interpretar la historia de la filosofía como una *guerra* de metafísicas, que es lo que a menudo ha sido y sigue siendo aún. Me parece, no obstante, más productivo reconocer que todas estas voces forman parte del canon de la metafísica, entendiendo el término canon en su doble sentido, normativo y musical. ¿Por qué un platónico debería prescindir de las razones de Aristóteles o un kantiano de las de Hegel? Puesto que se trata siempre de un diálogo de razones, desde que somos seres racionales. Si hay algo que la metafísica puede enseñarnos es que estas razones y esos puntos de vista sobre el sentido y la frágil belleza de las cosas son múltiples. En cuanto Platón y Aristóteles se pusieron a reflexionar sobre las razones de las cosas, inmediatamente distinguieron muchos sentidos. Pero todos esos sentidos —la causa final, la causa ideal, la causa eficiente, la material *hylē*— están al servicio de una única y misma búsqueda de razón que caracteriza a la metafísica. El principio y la esperanza de la razón son la raíz de la metafísica.

Como la filosofía es un ejercicio de nuestra razón, nos enseña que la razón tiene muchas acepciones (*pollachōs legetai*). Esta razón es en

primer lugar la del mundo, la razón de las cosas, que la metafísica y la ciencia buscan constantemente, pero también la razón de quienes se esfuerzan por comprender el sentido o la razón de las cosas. La primera frase de la *Metafísica* lo dice muy bien: «Todos los hombres [*pantes anthropoi*] por naturaleza [*physei*] desean [*oregontai*] saber [*eidenai*]». No cabe imaginar mejor introducción a la metafísica. Todos los elementos de este comienzo son solidarios y constituyen un sistema: fundamenta la metafísica en un deseo (*oregontai*) universal, la aspiración humana natural a *comprender*, que confirma que el hombre es ante todo un ser de aspiración y de esfuerzo. Este esfuerzo afecta a todos los hombres (*pantes*), lo que sumerge inmediatamente a la metafísica, y a la hermenéutica (el deseo de comprensión) que engloba, en el elemento de la universalidad, que seguirá siendo el de la razón, de la ciencia y de la filosofía. El objeto de este esfuerzo es la comprensión, ya que todo lo que el hombre abarca, todo aquello a lo que aspira, lo hace animado por un deseo de comprensión, *eidenai* en griego, el infinitivo del verbo *eidō*, que significa «ver» (*uido* en latín). El saber y la comprensión consisten, pues, en un ver prioritariamente el *eidos* de las cosas, el objeto natural del verbo *eidō* o *eidenai*. Es una aspiración a ver y contemplar la belleza de las cosas, belleza que, como hemos recordado en el último capítulo, es inseparable de la noción de *eidos*. Todos los hombres aspiran a apoderarse, me gustaría decir que a llenarse, de esta belleza de las cosas. Esta aspiración tiene además la virtud de ser la cosa más «natural» (*physei*, por naturaleza) del mundo. Lo que se recuerda con eso es que el hombre forma parte del orden de la naturaleza, que se caracteriza por su aspiración a cierto bien y a cierta super-vivencia.

¿Qué es comprender sino captar mediante la razón la razón de las cosas? Cualesquiera que sean sus divisiones particulares, la metafísica abarca, como ya hemos subrayado antes, una ontología (racional, si se nos permite el pleonismo) que considera que las cosas están dotadas de sentido, al menos en principio, una teología, que se esfuerza por alcanzar la fuente de este sentido, y una antropología, que contempla al hombre a partir de su capacidad de comprender y sentir el significado y la belleza de las cosas. Se puede argumentar cuanto se quiera contra esta visión forzosamente racional de las cosas, el discurso antirracional

acompaña la historia de la metafísica como si fuera su sombra, pero si se considera que la realidad no es racional (o que nuestra razón no lo es), es porque se cree que esta visión racional de las cosas olvida razones del mundo que alguna metafísica, pretendidamente nueva e iconoclasta, permite pensar. Y si resulta irritante que el hombre sea considerado un animal racional, es porque se cree que hay razones del hombre que esta perspectiva no podría explicar. De ahí la frase casi demasiado famosa de Pascal, «el corazón tiene sus razones que la razón no conoce», que se niega un poco a sí misma porque esas razones del corazón las sentimos con nuestra razón, la cual entiende bien la frase bellísima de Pascal.

Por eso es difícil argumentar «contra» la metafísica: no se la puede criticar sin practicarla. No costaría mucho mostrar que esto es lo que ocurre en la mayoría de las críticas dirigidas contra la metafísica, pero no voy a hacerlo aquí, porque creo que ya lo he hecho en otros lugares. En el primer capítulo de mi libro *Del sentido de las cosas* y en mis trabajos sobre estos autores,³ me he esforzado por recordar que así es en los dos críticos de la metafísica más influyentes en los tiempos modernos: Kant y Heidegger. El primero destruye los argumentos sofísticos de la razón pura especulativa con el único objetivo de posibilitar una metafísica basada en el orden y las exigencias universales de la razón práctica que vinculan toda conciencia. En cuanto a Heidegger, solo deconstruye el modo de pensamiento que llama «metafísica» para que se plantee por fin la cuestión del ser, cuestión que, en su opinión, la tradición habría eludido sistemáticamente, pero de la que es muy dudoso pretender que no es metafísica y sobre todo porque este nuevo principio heideggeriano de la cuestión del ser ha de preparar una nueva comprensión de lo divino en la noche del olvido del ser.

Es más bien otro aspecto de la racionalidad metafísica el que querría modestamente poner de manifiesto aquí. Es la idea de que la metafísica, al descubrir la belleza de las cosas y al reconocer una cierta dignidad a lo humano, también nos proporciona razones para vivir, ser y esperar. Creo que esto es muy valioso en una época que desespera tanto del orden mundial y, por esa razón, de la propia metafísica. El descubrimiento inaugural de la metafísica —podríamos decir que su gran apuesta, su hipótesis, si se prefiere— es que la vida humana tiene sentido porque el orden del mundo, que resplandece de belleza, lo

tiene, y también lo tiene la razón humana, ya que está guiada por una esperanza de sentido constante aunque inquieta.

La idea de que hay un sentido en el orden del mundo, del que nuestra razón puede esperar comprender alguna cosa, surgió indudablemente con Platón y su gran visión del *eidos*, de la idea, que encarna a la vez el fundamento, la belleza y el sentido de las cosas. Para Platón, esta intuición es la pura y simple contemplación, en todos los bellos sentidos de la palabra: cuando uno se detiene un momento a considerar el orden del mundo, se aparta un poco de la rutina del día a día, cosa que hace toda filosofía digna de ese nombre, forzosamente se ha de sentir impresionado por lo que Platón llamaba el *eidos* o la belleza del mundo. Como ya hemos recordado, *eidos* y belleza son incluso términos a veces intercambiables en griego, y también en latín (*species*). No es casual, por tanto, que Platón quiera ilustrar su experiencia y su visión de la idea con la ayuda de la belleza, que es la cosa más resplandeciente (lo *ekphanestaton* del *Fedro*), más irresistible y más incontestable del mundo y, por tanto, la más verdadera. La única cosa que debemos evitar aquí es nuestra visión nominalista de la belleza, que la convierte en una experiencia exclusivamente «estética» o, peor aún, puramente subjetiva. Son prejuicios imposibles de erradicar, al menos para la vulgata imperante, pero contra los que los filósofos, que son metafísicos de corazón, deberían protegerse. Si la metafísica es una ciencia y una cosa que se aprende, puede recordarnos que la belleza representaba y representa todavía mucho más que el simple placer estético experimentado por una subjetividad. Es en primer lugar y ante todo una característica de las cosas: son las cosas mismas las que son bellas y lo son porque muestran constancia, simetría y una cierta inteligencia en su disposición. En contra de un prejuicio muy arraigado, casi siempre es posible entenderse respecto a lo que es bello y lo que no lo es. Porque lo bello, decía Platón, resplandece a partir de sí mismo. De modo que lo bello es ante todo una cualidad de las cosas que podemos percibir con todos nuestros sentidos y siempre con nuestra inteligencia.

Para la metafísica, por tanto, la belleza siempre es más que una cuestión estética. No depende solamente de la apariencia bella de las cosas. La apariencia bella es una parte, sin duda, pero las cosas tienen una apariencia bella porque esta brota de su finalidad intrínseca, que las

convierte en manifestaciones del Bien. Es una idea un poco más difícil, pero que sigue siendo verdadera: la belleza está estrechamente vinculada a la bondad. Un bello discurso —la retórica siempre lo ha sabido y enseñado— siempre es más que un discurso melodioso y bien construido, es un discurso que dice lo que debe decirse, que dice lo que es y lo que es verdadero. Es el caso de las bellas frases y las bellas palabras, es decir, las que nos conmueven porque revelan el ser de las cosas.

Esta belleza forma parte íntima del ser de las cosas en unos sentidos cuya evidencia en cierto modo hemos perdido, pero que la metafísica, atenta al orden olvidado de las cosas, puede ayudarnos a recuperar o a presentir. ¿Qué es fundamentalmente la belleza? Ya hemos visto que resplandecía, que anidaba primero en las cosas y que se vinculaba a lo bueno y lo verdadero. Pero ¿por qué es así? La respuesta de Platón y de Aristóteles sigue sirviendo de inspiración y alcanza a la ciencia moderna, aunque no siempre sea consciente de ello: y es que en las cosas bellas hay un orden, una constancia y una inteligencia que explican que sean bellas (y, por supuesto, que sean percibidas como tales). Son las grandes características del *eidos* (o de la belleza): hace manifiesto algo permanente, que rige el orden de las cosas y que puede ser captado por nuestra inteligencia. Para Platón, y en cierto sentido también para Aristóteles, lo mismo ocurre con lo que llamaríamos «cualidades» o «especies», los dos órdenes de realidad para los que hay ideas. Esas cualidades son, por ejemplo, el Bien, lo justo y lo que la metafísica denominará más tarde los trascendentales: mientras que las cosas bellas pasan y se marchitan, lo Bello permanece. Lo mismo ocurre con el Bien y la verdad. Hay una constancia en el orden de las cosas que se observa sobre todo en la regularidad de las especies. Naturalmente, sabemos desde Darwin que las especies se originan a lo largo del tiempo, pero lo que fascinaba a los griegos era más bien lo contrario, esto es, la sorprendente constancia de las especies. Sería demasiado precipitado decir que esta idea fue totalmente puesta en entredicho por Darwin (cuya gran obra sobre *El origen de las especies* lleva un título fabulosamente metafísico), porque la permanencia de las especies, por supuesto relativa *sub specie aeternitatis*, todavía puede observarse y sigue siendo un supuesto fundamental de la ciencia moderna: mientras

que los individuos, los hombres y las cosas concretas, pasan y mueren —es nuestro destino, la metafísica lo ha afirmado siempre con insistencia—, las «especies» responsables de los grandes rasgos de los seres se mantienen prácticamente constantes, transmitiéndose de generación en generación, de individuo a individuo. El término especie es en sí mismo evocador: es la traducción exacta del término latino *species* y del griego *eidos*. Ahora bien, tanto en griego como en latín, la especie connota belleza, bondad, orden e inteligencia. Es el orden y el sentido que los griegos reconocían en la *species* o el *eidos* y que todavía podemos admirar hoy, aunque gracias a Darwin y a la ciencia moderna sabemos que las especies evolucionan con el tiempo.

Esta metafísica de la idea se mantiene en la ciencia moderna en la atención que presta, necesaria y metafísicamente, a lo que perdura. Lo que interesa sobre todo a la ciencia, en realidad solo le interesa esto por encima de todo, es la regularidad de las cosas, de la que pretende obtener las leyes y las constantes. En este sentido el privilegio metafísico del *eidos* está a salvo: lo que la ciencia desea descubrir sobre todo es la causa del cáncer y no solo del cáncer de un individuo concreto. Al hacernos descubrir la regularidad de las cosas, gracias a una infinidad de enfoques diferentes, la ciencia todavía puede suscitar nuestra admiración ante el orden de las cosas. Me gustaría decir que en esto podemos ser más platónicos aún de lo que podía serlo la época de Platón: porque somos mucho más capaces que él de apreciar el sentido y la belleza de las cosas gracias al increíble perfeccionamiento de la ciencia moderna y de sus instrumentos de medición y de observación. Ese motivo contemplativo, aun no siendo el único (existe también el motivo económico y utilitario, innegable), se mantiene como uno de los más poderosos motores de la ciencia, que en esto sigue siendo metafísica. La ciencia continúa mostrándonos y haciéndonos sentir el orden, la belleza y el sentido de las cosas, el del *eidos* o de la *species* que resplandece en lo que es.

Se trata de un aspecto sobre el que conviene insistir: ese *eidos* es algo que podemos ver y contemplar, gracias a nuestra razón, y cuya dimensión intuitiva o contemplativa los griegos pusieron sobre todo de relieve. El *eidos* es el objeto de una «visión». Es imposible no sentirse turbado por esta regularidad y esta belleza del *eidos* cuando se

contempla el ser del mundo. Ciertamente, hoy en día está de moda decir que no se contemplan esencias (algunos sofistas ya lo pretendían en la Antigüedad), sino solamente «individuos» —se trata, como todos sabemos, de una postura metafísica, la del nominalismo—, pero vale la pena constatar que los grandes metafísicos o filósofos, de Platón a Husserl y más adelante, siempre han sostenido lo contrario. Y lo han dicho porque lo que vemos y sentimos lo expresamos siempre y lo interpretamos con la ayuda de nociones que van mucho más allá de los casos individuales observados y que de este modo nos permiten explicarlo. Lo que percibo es una belleza, es un hombre, porque forma parte del orden de lo que es bello y de lo que es humano, orden que se muestra justamente en lo que aparece y que la ciencia tiene como misión pensar.

Una de las ideas directrices de la metafísica es que nuestra razón —y salvo error solo ella— tiene acceso a este elemento del *eidos* o de la belleza. Los dos términos (y las dos realidades) del *eidos* y de la *species* remiten claramente al acto de ver, de contemplar, para los que las lenguas antiguas tienen equivalentes perfectos: los verbos *eidō* (con su aoristo *oída*) o *spiciere* (sin olvidar *spectare* y sus numerosos derivados). En efecto, ¿cómo «vemos» estas realidades del *eidos*? Las vemos por supuesto con nuestros ojos —esto es especialmente evidente en el caso deslumbrante de la belleza—, pero es más correcto decir que las percibimos con nuestra inteligencia. Esta inteligencia que penetra con más profundidad en el orden y el sentido de las cosas distingue nuestra razón, nuestro *nous* o nuestro *intellectus*. ¿Qué descubre, qué ve o «percibe» ese *nous*? La respuesta de cualquier metafísica es clara: entrevé y presiente el *nous* y la inteligencia de las cosas mismas. Toda metafísica es el esfuerzo de nuestra razón por comprender y comunicar esta experiencia del sentido de las cosas. Al descubrir ese sentido y esta belleza del mundo, nuestra razón nos proporciona razones para vivir. La metafísica, que es la raíz de la ciencia y de la idea de educación que de ella deriva, es así el bien máspreciado de la historia de la humanidad y merece algo más que el desprecio de los filósofos.

IV

¿Y el mal?

La pregunta que nos planteamos aquí, y que debemos plantearnos, no es la de Agustín: *unde malum*? ¿De dónde viene el mal? No sabemos muy bien de dónde viene el mal. La pregunta es más bien: ¿y el mal? Esto es, ¿qué puede decir la metafísica a su respecto? Lo primero que hay que decir es que se trata de *la* gran pregunta y sin duda del límite constante de toda metafísica. No hace falta subrayar ni documentar la evidencia del mal, puesto que la crueldad del mundo y de la actividad humana en particular, tan a menudo inhumana, lo atestigua. El mal y la crueldad son los mejores argumentos contra la metafísica y explican en buena parte el descrédito de la exigencia metafísica actual. Esa caída en desgracia, que está muy relacionada con el ascendiente de la metafísica nominalista de los tiempos modernos, no impide sin embargo la exigencia metafísica de afirmarse y de ser constantemente reafirmada, que según Kant formaba parte de la naturaleza humana.¹ Y lo es no solo porque la exigencia metafísica resume el proyecto y la razón de ser de la filosofía, sino también porque las críticas dirigidas a la metafísica casi siempre lo son en nombre de esta misma exigencia:² la metafísica sería una disciplina imposible por no poder cumplir sus promesas o por no conseguir resolver el problema del mal. El mal sería inconciliable con un mundo pensado *a priori* como conforme al orden del bien. Esta crítica presupone los dos primeros pilares del pensamiento metafísico, esto es, la idea de que el mundo tiene cierto sentido y de que está regido por un bien.

Sin embargo, esta crítica acierta al decir que el mal es el desafío más formidable al que se enfrenta la metafísica. El mal es la única antimetafísica seria, con más razón si emana de las auténticas víctimas del mal, esto es, paradójicamente, de las que no tienen voz, que han sido privadas de ella y jamás han podido comunicar sus sufrimientos.

¿Puede entender la metafísica alguna cosa del horror del mal, del

sufrimiento y del absurdo? La pregunta es en sí misma sospechosa, si es que no perversa, porque comprender alguna cosa del mal o querer integrarlo en una perspectiva que en cierto modo atenuaría su desesperante gravedad sería amputar el carácter radical del mal. El mal, con o sin Kant, es radical en el sentido de que no puede ser reducido a otro fenómeno que permitiría explicarlo. El mal no es solo una «privación» del bien o un «efecto colateral» de la grandiosa libertad humana. Un mal relativizado de este modo ya no es el mal. Renunciaremos, por tanto, a cualquier intento de teodicea dirigido a «justificar» el mal *sub specie aeternitatis*. La mirada de la eternidad no es la nuestra. Nosotros solo vemos las cosas a través del prisma del tiempo, donde la realidad terrorífica del mal parece negar cualquier metafísica.

Los balbuceos que siguen no pretenden explicar o justificar de ninguna manera el mal. Paul Ricœur dijo acertadamente que el mal no podía ser comprendido en su integridad y que a lo sumo podía ser combatido, en nombre del Bien.³ Lo único que pretenden es mostrar por qué y en qué el esfuerzo de la metafísica sigue siendo defendible, «a pesar del» mal. No vamos a hablar aquí de teodicea, ya que esta presupone que se pueda adoptar el punto de vista de Dios, cosa imposible, sino más bien de una burda «metafisicodicea». En esta época que se alimenta de críticas a la metafísica, prestas a ponerla en la picota en nombre de una filosofía mejor, que se correspondería más con el orden real de las cosas, en nombre, por tanto, de una metafísica mejor, continúo pensando que la causa de la metafísica puede ser defendida. Porque la metafísica sigue siendo una de las más inspiradoras y más prometeicas realizaciones del saber humano, cuyos pilares sirven de base a nuestra concepción de la dignidad humana universal, al proyecto de la ciencia, cuyo objetivo es descubrir la belleza del mundo, y a la esperanza de la educación, que ha de reposar en cierta fe en lo humano. En mi intento de justificar la metafísica, y no el propio mal, hablaré también de forma personal, asumiendo riesgos y sin preocuparme del qué dirán. No lo hago, pues, en nombre de una metafísica establecida o respetable, ya que el desafío del mal es una llamada dirigida a toda la metafísica, pasada, presente y futura, y lo será siempre. Retomo esta idea de desafío de Ricœur,⁴ que siempre reconoció en el mal el mayor

desafío de la filosofía: el desafío supone no solo un fracaso o un límite al pensamiento, sino también una incitación a pensar más y mejor, la metafísica misma.

Presento, pues, cuatro o cinco ideas, ingenuas y sin duda descabelladas, pero toda provocación, toda llamada exige una respuesta, por balbuceante que sea.

I

Una vez que se han «reconocido» la realidad, el dolor, el sufrimiento y la radicalidad del mal, la palabra (todas las palabras) es aquí demasiado débil, lo primero que querría decir es que la metafísica de la idea y de la belleza ya tiene un poco en cuenta este desafío del mal y del des-orden que supone cuando dice que lo bello es lo más resplandeciente que existe (*ekphanestaton*). Eso *presupone* evidentemente que no todo lo es. Hay muchas cosas que no son bellas, en absoluto. Ahora bien, en esta grisura asfixiante que aflige a la condición humana, y no solo a ella, se producen apariciones inevitables de la belleza, de la bondad, de la finalidad y de la inteligencia que «destacan». Y destacan precisamente debido a la penumbra reinante. Tal vez son raras, pero destacan entre el montón de desgracias, sufrimientos y crueldades que son evidentes y pueden ser documentadas hasta la saciedad. Decir que la belleza y el bien tienen algo de *ekphanestaton* es reconocer implícitamente esta omnipresencia del mal como uno de los presupuestos esenciales del esfuerzo metafísico. En todo esfuerzo hay un sufrimiento. La esperanza de la metafísica surge de él.

II

La segunda idea tiene la desgracia de parecer un poco «lógica», pero en el orden del pensamiento en el que participa el esfuerzo metafísico, ya que su tercer pilar plantea que el hombre es un ser de razón, no se puede prescindir completamente de la lógica. Es la idea de que la experiencia del des-orden presupone necesariamente la del orden. Si todo en el mundo estuviera desordenado, si solo hubiera desgracias,

males y catástrofes, las palabras desgracia, mal y catástrofe no tendrían ningún sentido. En nuestra experiencia nos sentimos abrumados por la enorme cantidad de calamidades que experimentamos o de las que oímos hablar (los periódicos, los medios de comunicación, los medios sociales y los individuos que los leen solo hablan de esto; ¿por qué?). Ahora bien, si nos sentimos indignados es porque esas catástrofes resaltan sobre el fondo de una experiencia, tal vez menos destacada por sí misma, que es la de un curso más feliz o menos desastroso de las cosas.⁵ Nos impresiona un asesinato gratuito, una tragedia incomprensible o un atentado terrorista porque son, o al menos cabe esperarlo, hechos excepcionales que ciertamente minan nuestra confianza en la vida, pero que en cualquier caso la presuponen. En el plano estricto de la lengua, que en este caso traduce bien la realidad negativa de que se trata, la experiencia del mal es una experiencia de desviación. El mal es lo que se desvía de la evidencia de la belleza, que se reafirma así tímidamente. El mal, el sufrimiento y el absurdo suscitan nuestra indignación solo porque la expectativa metafísica es primordial.

Si permanecemos en este plano de la lógica, que el mal sin duda pone en peligro, los que denuncian el mal en el mundo —el mal en todas sus formas (el sufrimiento, físico y mental, la falta y el pecado, la perversidad moral, la injusticia, la muerte)— son en última instancia los que más creen en esta lógica. Lo que señalan es la *incompatibilidad* del mal y de la belleza-bondad del mundo (o de su creador). Su protesta equivale así a un «combate en favor de la coherencia»,⁶ en la que secretamente creen.

III

La tercera idea que me atrevería a farfullar es el sentimiento o la actitud que uno puede adoptar frente al mal. Por decirlo claramente y con las palabras más simples que conozco: los humanos se quejan demasiado. Algunas personas parecen hallar un perverso placer en quejarse de las desgracias del mundo y, especialmente, de las suyas, sin hacer el esfuerzo de relativizarlas. Esas jeremiadas puede que estén totalmente *justificadas* en muchos casos, *no digo que no*, pero ¡por Dios! ¿Es la

única postura que puede adoptarse frente a esta vida que nos ha sido dada? No ignoro en absoluto las desgracias del mundo y nadie está libre de ellas, incluso en nuestras sociedades occidentales «prósperas» (al menos si se las compara con otras, diría incluso con todas las otras a lo largo de la historia humana), que no conocen ni la verdadera guerra con todas sus atrocidades, ni las epidemias como la peste (la reciente pandemia del COVID-19 ha sido un recuerdo revelador de ellas), pero no veo qué se gana añadiendo una voz más, desde luego no la mía, a las letanías de los hombres sobre su triste condición. Son muchos los libros, artículos, voces y movimientos, muy dignos, que se indignan hoy por los innegables males del mundo, que en algunos casos ni siquiera sospechamos, pero creo que la vida es demasiado corta para pasarla despotricando. ¿No tenemos nada *mejor* que hacer? Lo «mejor» (*melius*) es un comparativo de lo bueno. ¿Acaso la primera obligación frente al mal no es hacer todo lo posible por eliminarlo, atenuarlo e introducir el bien? Modificando una frase célebre pronunciada por el presidente Kennedy o el que le escribiera sus discursos (*don't ask what your country can do for you, ask yourselves what you can do for your country*): no os paséis el tiempo quejándoos de vuestros males, cosa que hacéis tan a menudo con el vientre lleno, preguntaos qué podéis hacer *contra* ellos y contra los que afligen a otras personas. Prefiero mil veces a los que hacen alguna cosa para mejorar la condición humana y la del mundo, a pequeña o gran escala, con sus inventos y sus iniciativas, que a los que gimen constantemente por su aflicción. ¿No hay ya bastantes profetas de la desgracia y quejicas en el mundo? ¿Y quién querría vivir con ellos?

IV

Lo que viene a continuación tampoco debería decirlo, pero a menudo olvidamos que protestar y reivindicar son actitudes bastante modernas. Es bien sabido que la modernidad va acompañada del auge del individualismo, es decir, del individuo que afirma sus derechos, cosa que está muy bien, y que, como un niño mimado, desea que el mundo se adapte a sus deseos, cosa ciertamente ilusoria. Descartes tenía razón,

más vale cambiar sus deseos que el orden del mundo, aunque estoy convencido de que el orden del mundo puede, sobre todo en el círculo de los más próximos y de las realidades más cotidianas, que es en el que vivimos, ser transformado a mejor. Sin embargo, la actitud del hombre rebelde es propiamente moderna y se ha convertido para nosotros, herederos de la modernidad (y de los años sesenta), en una segunda naturaleza. Esas líneas no cambiarán nada. En este contexto, puede ser útil sin embargo recordar que los Antiguos estaban más dispuestos a aceptar el mundo con sus males, sus golpes de fortuna y sus buenas obras. Conocían sin duda, y más directamente que nosotros, la existencia de guerras, epidemias, catástrofes, crueldades sangrientas y sufrimientos físicos. Sin embargo, reconocían que esas cosas formaban parte de la vida y que la auténtica sabiduría consistía en aprender a aceptarlas y a convivir con ellas. Los filósofos del helenismo hicieron de esta aceptación y de esta reconciliación con su suerte la razón de ser de su filosofía. En este mundo, que se nos ha vuelto tan ajeno, no me cansaré de repetirlo, parece menos decisivo querer «cambiar el mundo», sueño que Rémi Brague mostró que tenía su origen en la alquimia y su pensamiento mágico,⁷ que modificar la actitud frente a él. Ese ideal impregnaba el mundo antiguo y medieval. Hasta podríamos decir que era la raíz de la investigación filosófica y metafísica.

Esos humanos de otra época vivían además en un mundo donde la evidencia de lo divino se daba por descontada. El individuo no «creía» en esos dioses, *sabía* que existían.⁸ La relegación moderna de la religión como simple creencia (subjetiva e incierta), acelerada probablemente por el cristianismo, y el desprecio por el ritual que la acompaña, es uno de los efectos del nominalismo contemporáneo. Saber que existe lo divino y los dioses es reconocer que nuestra perspectiva humana es necesariamente limitada y sufriente. Esto es lo que distingue nuestra condición de la de los dioses inmortales, bienaventurados. Con esta evidencia metafísica, y premetafísica, el individuo, convertido hoy en todopoderoso, no tiene la última palabra, sino que reconoce que las divinidades, que nosotros forzosamente conocemos mal, saben más que nosotros. La esperanza fundamental de las religiones es que esta divinidad promete una forma de redención al género humano, esto es, a la naturaleza entera: sus sufrimientos, incalculables, podrían tener fin.

No es sorprendente que la metafísica se haya reconocido de forma natural en esta esperanza y que las religiones, a cambio, se hayan apropiado a menudo de la perspectiva de la metafísica que, como la religión, brota de la experiencia universal del sufrimiento y del mal.

Esta apropiación de la herencia de la metafísica se encuentra en las tres grandes religiones del libro:⁹ el judaísmo de Alejandría, el de Filón sobre todo, interpretó los textos de la Torá a partir de las categorías de la metafísica platónica; los Padres de la Iglesia, por su parte, se inspiraron generosamente en el neoplatonismo en su esfuerzo por comprender la filosofía del cristianismo. En cuanto a los gigantes filosóficos del mundo musulmán, Al-Farabi, Avicena y Averroes, que no conocían la patrística cristiana, tuvieron conocimiento de la metafísica griega a través de las escuelas filosóficas de Atenas y de Alejandría¹⁰ y trataron de adaptarla a las enseñanzas del Corán. Esta lectura va en las dos direcciones, ya que a menudo es el propio Corán el que es interpretado a la luz de la metafísica griega, como lo demuestra el *Tratado decisivo* de Averroes.¹¹ Puede decirse que en las tres religiones del libro, como en todas las que dependen de ellas, los horizontes de la religión y de la metafísica a efectos prácticos se han fusionado. Las religiones han tomado de la metafísica griega, y especialmente del neoplatonismo, una concepción de la realidad orientada enteramente hacia un principio trascendente y único, pensado como soberano Bien.

En el mundo moderno, este horizonte trascendente tiende a borrarse para dar lugar a lo que Rémi Brague ha denominado el «reino del hombre».¹² En este reino, la pequeña perspectiva humana se vuelve absoluta y exclusiva. Para afirmarse más, prescinde de toda trascendencia y pone gran énfasis en pregonarlo con grandilocuencia, como si con ello quisiera asegurarse de su incierta emancipación. Esta actitud del hombre rebelde, que no obstante permanece sometido a su destino de mortal, ha de ser por fuerza trágica. De modo que el hombre moderno no puede hacer otra cosa que quejarse, en el vacío que ha creado a su alrededor. Su filosofía está en consonancia: «critica», «deconstruye» y ya no contempla. Ha abandonado la idea de que hay una belleza que admirar y una sabiduría (*sophia*) a la que la filosofía puede aspirar. Olvida preguntarse como Job: ¿quiénes somos nosotros para pedir cuentas? La metafísica recuerda que la actitud tan de moda

del rebelde no agota las posibilidades del pensamiento. Hay otras más generosas y más conformes a nuestra condición, como las de la contemplación, la escucha y el reconocimiento.

¿Es pues la metafísica «quietista»? Sí, en la medida en que, como Agustín, ve en la paz el bien supremo sobre la tierra.¹³ Sin embargo, no se cruza de brazos pasivamente, porque sostiene con su razón y fundamenta con su reflexión todos los pasos responsables que conducen a ella. Desconfía, no obstante, de los que reniegan constantemente de la vida sin cambiar nada de los males del mundo.

V

Finalmente, lo último que quiero decir es que es más importante para la vida humana cantar y celebrar la belleza del mundo, sin hacerse ilusiones. El mal existe, pero es cierto que la belleza del mundo también existe, destaca (*ekphanestaton*) y siempre podemos maravillarnos ante ella, maravilla que siempre se ha reconocido como la fuente del pensamiento que filosofa. Esta maravilla devuelve confianza en la vida y hace que esta merezca ser vivida. Sirve de base a nuestras instituciones más vitales, que nacieron de las esperanzas de la metafísica y que promueven de un modo u otro su ideal de belleza. En primer lugar, es el fundamento de la ciencia, la esperanza de un conocimiento razonado del mundo y de la felicidad que promete y que efectivamente hace posible. La razón de ser de la ciencia es descubrir este sentido, esta belleza y esta inteligencia del mundo para ayudarnos a superar mejor nuestras desgracias. Si el mundo no tiene ningún sentido, ninguna razón, ¿por qué hay que intentar conocerlo? Descartes lo entendió perfectamente con su imagen del árbol de la filosofía, o de la ciencia, cuyas raíces son la metafísica. Esta metafísica lleva a la física, que es otro nombre de lo que hoy llamamos la ciencia, y cuyas ramas que salen de este tronco son, según Descartes, la mecánica, la medicina y la moral. La modernidad ha elevado esta ciencia a alturas insospechadas, redimiendo así su ceguera metafísica. Si bien la metafísica sostiene la ciencia, al mismo tiempo fundamenta la esperanza de la educación, la idea de que la inteligencia y la sensibilidad humanas ganan al ser

desarrolladas, porque esta educación nos permitirá escapar de la ignorancia o de la estupidez (representada por la «caverna» de Platón), comprender el significado de las cosas y apreciar su frágil belleza. No renunciemos, pues, a la metafísica ni a su belleza, ya que nos proporciona las mejores armas para luchar contra el mal que persiste y ha de ser vencido. Es la metafísica que nos hace decir: «venceremos».

De la contemplación de la belleza de las cosas

¿También nosotros, al bromear en este momento, estamos contemplando?

PLOTINO¹

El sentido y la actualidad del ideal contemplativo

La belleza de las cosas, que es la musa de la metafísica, va acompañada de una experiencia de contemplación que se llena de esta belleza.² A lo largo de la historia, este ideal de contemplación ha experimentado declives y resurgimientos, que podríamos interpretar casi en un sentido más antropológico: nosotros mismos somos seres en quienes la contemplación experimenta declives y resurgimientos, altibajos. A veces somos más capaces, a veces menos. Solo la divinidad puede pensar sin cesar, suspira Aristóteles.³ El declive y los resurgimientos de la contemplación son, por tanto, testimonio de nuestra finitud, pero también de nuestra posibilidad de huir de ella, al menos por breves instantes, cuando nos abandonamos al pensamiento, pues la contemplación es en primer lugar un esfuerzo del pensamiento. Lo que nuestro pensamiento se esfuerza por pensar solo puede ser el sentido y la belleza de las cosas, real o futura.

En virtud de esta convicción, confieso que no estoy del todo de acuerdo con la idea de un declive histórico de la contemplación, aunque la comprendo perfectamente, y menos aún cuando nos hallamos en un gran congreso filosófico o científico, cuya actividad y razón de ser residen en la contemplación. ¿Qué es un congreso sino un tiempo de suspensión, que nos libera de nuestras obligaciones prácticas y productivas, por tanto del orden de la *praxis* y de la *poiēsis*, para invitarnos a un ejercicio de contemplación? Nuestra actividad en un congreso es totalmente teórica: 1. estamos aquí para contemplar con

nuestra razón ideas, y seguramente ideas que gobiernan el mundo; 2. lo hacemos, al menos en principio, por amor a la contemplación (después, se pueden tener en cuenta otros motivos: hay quienes están aquí para darse a conocer, para reunirse con gente o para añadir una línea a su currículum; no hay por qué avergonzarse ya que, como acabamos de recordar, a diferencia de los dioses, no somos solo seres contemplativos); 3. esperamos que nos lleve a contemplar mejor el sentido y la belleza de las cosas, y 4. lo hacemos creyendo que esta contemplación nos hará felices.⁴ De no ser así, no estaríamos aquí. Es un primer logro: somos seres *capaces* de contemplación (esto forma parte de lo que Ricœur llama el hombre capaz), al menos por unos instantes, y lo demostramos con nuestra presencia. Si alguien abandona la sala o abandona la lectura de este libro, cosa perfectamente permitida, es porque considera que hay algo mejor que contemplar en otra parte (solo nos gusta contemplar el bien o la belleza o lo que merece ser parte de ello). Igualmente, si nos aburrimos en un congreso, o en una presentación, cosa que no es de extrañar, es porque consideramos que no está a la altura del ejercicio de contemplación que es su razón de ser.

Es cierto que el término «contemplación» ha adquirido en nuestra época, que pasa ansiosamente de una imagen o de un videoclip al otro, un matiz algo anticuado, cosa que en filosofía no es necesariamente un defecto. Tal vez me equivoco, pero el término experimenta hoy en día cierto deslucimiento estético. Cuando se habla de contemplación, uno se imagina a veces cierto estado de pasmo beatífico y algo ingenuo, casi rozando la oración monástica. Podemos decir que contemplamos un cuadro, un espectáculo o un paisaje, pero el término ya no se utiliza mucho en el orden de las ideas, pese a haber gozado de una feliz fortuna en la filosofía moderna: Descartes empieza su tercera Meditación cerrando los ojos y tapándose los oídos para contemplar su interior (*penitius inspiciendo*), y la termina contemplando la majestad divina (*in hac sola divinae majestatis contemplatione*);⁵ Kant, por su parte, evoca al final de la *Crítica de la razón práctica*, en uno de sus textos más conocidos y más comprensibles, la contemplación de una ley moral dentro de nosotros que nos recuerda nuestro destino inteligible;⁶ Hegel termina su *Enciclopedia* citando el texto griego de la *Metafísica* de Aristóteles, que celebra el pensamiento divino que se contempla a sí

mismo; Husserl habla, a la manera de Platón, de una visión de las esencias y Heidegger de un *Seinsblick* o de una intuición del ser, que es una cuestión de serenidad, término que se corresponde en él con la *Gelassenheit* del Maestro Eckhart.⁷

Este orden, el de la contemplación espiritual de las realidades eternas, era el elemento natural en los Antiguos, especialmente en Platón, Aristóteles y Plotino, los fundadores del ideal contemplativo. Para ellos, la contemplación por excelencia era la de la idea que se traslucía en lo sensible: la de la idea de lo Bello en Platón, más fácil de contemplar porque es lo más resplandeciente (*ekphanestaton*, *Fedro* 250d) y porque simboliza la belleza de todas las ideas, la del ser en Aristóteles (estoy pensando en la primera línea del libro IV de la *Metafísica*, que habla de una ciencia que «contempla», *theōrei*, el ser en cuanto ser), y de las realidades eternas (*timiōtata*),⁸ la del Uno en Plotino, del Uno al que estamos invitados a volver despojándonos de todo lo que nos aparta de él. La idea principal de Plotino es que incluso el conjunto de la naturaleza, y no solamente los seres dotados de razón, se caracteriza por la contemplación —es lo que afirma el tratado 30 (*Enéadas*, 3.8 «Sobre la naturaleza, la contemplación y el uno») — en la medida en que, emanando del Uno, toda la naturaleza queda especulativamente vuelta hacia su fuente. En este tratado 30, Plotino formula el argumento decisivo a favor de la prioridad de la vida contemplativa, cuando recuerda que toda actividad tiende hacia alguna contemplación o algún estado de felicidad, idea ya esbozada por Aristóteles⁹ y que encontramos en toda la Antigüedad y en toda la tradición medieval de la metafísica como ciencia experiencial.¹⁰ Esto sigue siendo cierto: todo lo que «hacemos», todo lo que «producimos» aspira a acercarnos a un estado de felicidad, del que la *theōria* pretende ser la culminación. Más próximo a nosotros, Charles Taylor habla de la plenitud (*fullness*) como *telos* de toda actividad humana. No sé si sabe que en esto es heredero directo de Plotino, que habla expresamente de *plērōsis*.¹¹ Esta búsqueda de beatitud o de plenitud, que corresponde a una experiencia plena y total, y no a un conocimiento discursivo, dio origen a la tradición mística y a su amplia posteridad, que no voy a tratar ahora por falta de tiempo,¹² pero sobre la que espero volver en otra ocasión. De lo que voy a hablar es del sentido en mi opinión

siempre defendible del ideal griego de la contemplación, de su fondo eudemonista y, en definitiva, de las razones de su posible o aparente declive.

¿En qué consiste exactamente la vida contemplativa y por qué goza de tanto favor entre los Antiguos y sus herederos modernos? Se dice a menudo que el conocimiento teórico (pues la contemplación, *theōria*, es de entrada una actividad de conocimiento, que es obra de nuestro *nous*) es *desinteresado* y que es algo *estrictamente intelectual*. Hay en ello dos leves malentendidos, que el estudio de los textos y diría también que la práctica de la actividad contemplativa, la que consiste en participar en un congreso y en prepararse para él, permiten corregir: la contemplación nunca es tan desinteresada como a veces se pretende y proporciona en sus momentos felices el placer más vivo.

Con demasiada frecuencia olvidamos que el ideal de contemplación de los Antiguos es el objetivo de una vida feliz. Esto es evidente en el caso de Aristóteles y en especial de su ética, que, como sabemos, empieza declarando que toda acción tiende a algún bien,¹³ declaración que puede parecer bastante banal, pero que no lo es, puesto que esta apertura implica toda una metafísica, como ocurre con toda ética. Esta *Ética a Nicómaco* acaba, para sorpresa de algunos, exaltando el ideal de la contemplación como la forma superior de felicidad a la que el hombre puede aspirar.¹⁴ Vale la pena observar que este estado de contemplación caracteriza ante todo la felicidad divina, concebida en el libro Lambda de la *Metafísica* como pensamiento del pensamiento. La vida de este pensamiento del pensamiento, subraya Aristóteles, se caracteriza por su felicidad ininterrumpida y hasta por su insigne gozo, puesto que el término que utiliza es *hēdonē*,¹⁵ que para él no tiene obviamente nada de vergonzoso. Platón, por su parte, decía en el *Banquete* (211d), en una de las más completas e influyentes descripciones del ideal contemplativo, que la contemplación de la idea de la Belleza es el punto de la existencia en que para el hombre la vida vale la pena ser vivida. Es bien sabido que el *Banquete* es un diálogo consagrado al amor y al dios Eros y que la contemplación de la Belleza se inicia a partir de la de los cuerpos bellos.

Esos pasajes fueron el fundamento de la prioridad de la vida contemplativa en los Antiguos. Uno de los atractivos de la vida

contemplativa es que nos permite participar de la felicidad divina, puesto que esta contemplación y su felicidad son ya las de los propios dioses: en el *Fedro* de Platón (247c-e), los dioses contemplan la realidad supracelstial de las ideas, y en la *Metafísica* de Aristóteles, el pensamiento divino no hace más que contemplar y, por supuesto, lo más noble que hay, es decir, sí mismo. De ahí deriva su divina felicidad. Para los griegos, los dioses son los primeros en poder ser considerados felices,¹⁶ porque su felicidad es permanente. La nuestra es pasajera y se entiende que, tanto para Platón como para Aristóteles, solo se produzca cuando nos entregamos a la *theōria*, la actividad más cercana a la propia divinidad,¹⁷ porque los dioses no están abrumados como nosotros por la *praxis* y la *poiēsis*.¹⁸ Para Aristóteles, la *theōria* es una actividad completamente distinta y ella sola define todo un tipo de vida (*bios*). Supone lo que los griegos llaman la *skholē*, el *otium*, el «ocio» (¡que no hay que confundir por supuesto con lo que se entiende hoy por ocio!) o el tiempo libre, es decir, libre de todo obstáculo y de toda obligación. Como señala acertadamente Mary Beard en su magistral historia del Imperio romano, podemos hacernos una idea de lo que significa el *otium* en latín considerando su contrario, el *negotium* (el «no *otium*»), el «negocio» o la obligación de tener que trabajar para vivir. El *otium* no es tanto la diversión como el estado del que es dueño de su tiempo y que por tanto es libre. Ese estado de libertad o de no dependencia es el estado anhelado por la humanidad.¹⁹ En la filosofía de la historia idealizada que esboza Aristóteles, la *theōria* solo pudo desarrollarse en el seno de la casta de los sacerdotes en Egipto,²⁰ porque tenían tiempo para dedicarse a la contemplación y observación de los astros. Es otra manera de decir que la contemplación es para nosotros, que nos vemos requeridos por las obligaciones de la *praxis* y de la *poiēsis*, una actitud rara —Ortega y Gasset describe la *theōria* como la dulce e ingeniosa caricia de la belleza de las cosas por parte de nuestra mente—²¹ y fuente de felicidad para el que se libera a ella.

Vemos pues que el ideal de la *theōria* no es tan desinteresado o gratuito como se cree. Ciertamente, la contemplación se busca por sí misma, pero es lo que puede hacernos felices. Y eso no es todo: a través de ella participamos en la felicidad divina, que no es poca cosa. Es lo que podríamos llamar el horizonte secretamente eudemonista, si es que

no hedonista, del ideal contemplativo. Podemos afirmar que practicamos la contemplación «solo por amor» al conocimiento, pero esto no hace más que confirmar que esta pasión por el conocimiento está dictada por un amor o un deseo (*orexis*) que nos absorbe: el amor a la sabiduría, la felicidad y la asimilación a lo divino. Es el motivo de la *omoiōsis theō* del *Teeteto* (176b), es decir, del esfuerzo por hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, aun sabiendo que ese posible es limitado.

Al comienzo de su *Metafísica*, Aristóteles justifica esta pasión de saber por amor al saber insistiendo en el *placer* que nos proporciona la mera visión de las cosas. Es bien conocida la primera frase de la *Metafísica*: «Todos los hombres por naturaleza desean saber», pero no siempre se presta atención a la *justificación hedonista* de esta búsqueda que se expone a continuación: «Señal de ello [*sēmeion*] —explica Aristóteles— es el amor [*agapēsis*] a las sensaciones. Estas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales [*hē dia tōn ommatōn*]». ²² Ahora bien, esta visión sensible (*aisthēsis*), que nos proporciona tanta felicidad, constituye tan solo el grado más ínfimo del conocimiento en las primeras páginas de la *Metafísica*. En la «fenomenología del espíritu» o grados del conocimiento con que comienza la *Metafísica*, el deseo de conocimiento culmina en el ideal de la *epistēmē*, que es consciente de las causas primeras y solo por amor al conocimiento. El amor a la belleza y a la felicidad siguen siendo, por tanto, el motor del saber contemplativo.

¿En qué consiste exactamente este ideal, y es el término contemplación (*theōria*), con sus sobrentendidos estéticos o religiosos (al menos para nosotros), el más apropiado para describirlo? Es importante anotar a este respecto que el *nous*, que es el órgano por excelencia de la contemplación, en Platón, Aristóteles y Plotino, es ante todo para los griegos un poder de comprensión y de penetración. ²³ La *Metafísica* de Aristóteles también lo señala: la sabiduría por excelencia es la que consigue descubrir las primeras causas y los primeros principios. ²⁴ ¿Cuáles son esas causas? Toda su obra científica es la respuesta a esta pregunta, pero al comienzo de su *Metafísica* Aristóteles subraya en especial, y no lo destacamos suficientemente, el gran

principio del supremo Bien (*to ariston*) que abarca la naturaleza entera.²⁵ Aristóteles anota en este contexto, sin duda con una pizca de humor,²⁶ que esta es la ciencia que poseería la divinidad. Pero la divinidad no es celosa, prosigue Aristóteles en el mismo tono, y acepta que participemos en esta ciencia que sin duda es para él una ciencia de las causas, ya que el Bien o la finalidad son evidentemente una causa²⁷ (según Aristóteles, la más noble de todas). Veamos qué es la contemplación en su sentido más riguroso y, a mi entender, todavía actual: un conocimiento de las causas, y especialmente del Bien o de la finalidad que anima al conjunto de los seres vivos, conocimiento que permite a nuestra razón elevarse a la idea de una razón última de los seres.

Se puede hablar de una visión o de una contemplación, pero yo preferiría hablar, utilizando un término que rima muy bien con el de contemplación, de una *comprensión* del conjunto de la naturaleza y de la vida. Aristóteles utiliza muy a menudo los verbos saber (*eidenai*) y comprender (*epaien, epistasthai*) en el mismo contexto.²⁸ Coincido con Oliver Scholz en que *eidenai* puede traducirse muchas veces por «verstehen» (entender) y que la primera frase de la *Metafísica* dice en realidad que «todos los hombres por naturaleza desean entender [*eidenai*]». ²⁹ Esto concuerda con la concepción del saber que defiende Aristóteles: saber es conocer las causas,³⁰ es decir, ver (el verbo *eidenai*, *eidō* remite siempre a la visión) y por tanto, comprender que la realidad está regida por el orden del *eidos* que brilla en lo sensible y que Aristóteles reconoce como uno de los cuatro tipos de causa. Esta concepción del saber, de la comprensión y del *nous*, por tanto de la contemplación, procede de Platón: el saber propio del *nous* es el que ve —y re-conoce, en el sentido estricto del término— en el mundo visible e inteligible el orden de la idea o del *eidos* que resplandece por su belleza.

Se entiende por qué esta visión es, según el *Banquete*, el momento en que para el humano la existencia merece ser vivida. No solamente siempre es agradable ver la belleza (*eidos*), ya sea a través de nuestros ojos o a través de nuestra mente, sino que esta visión nos hace comprender con mayor fundamento aún que la realidad está regida por principios más elevados y no abandonada al ciego azar de una lluvia de

átomos. Esta visión despierta la admiración por una realidad cuya belleza parece tener sentido. La contemplación, si es que esta palabra todavía puede ser utilizada (se puede preferir su traducción moderna, el término comprensión), es por tanto la del sentido y la belleza de las cosas que nos hace comprender que y por qué el mundo tiene sentido. Es una «contemplación» que procura razones para vivir y, por tanto, felicidad o placer.

Esta admiración y la metafísica en la que se sustenta las encontramos en Plotino:

Como el que alzó la mirada al cielo y contempló el fulgor de los astros, reflexiona y se pregunta por su Hacedor, así también es menester que quien haya contemplado y escudriñado y admirado el universo inteligible, se pregunte por su Hacedor, quién y cómo hizo subsistir semejante universo.^{[31](#)}

Y también aparece en san Agustín:

Obra esta tan grande y admirable que no solo en el hombre, animal racional, y por ello, más excelente y aventajado que todos los seres animados terrenos, sino hasta en el más insignificante ratoncillo deja atónita la mente (*stuporem mentis*) de quien con atención lo medita y le hace prorrumper en alabanzas del Creador.^{[32](#)}

Y ha tenido herederos en la filosofía moderna, de Leibniz a Einstein, quien dijo: «Yo sostengo que el sentimiento religioso cósmico es el motivo más fuerte y más noble de la investigación científica».^{[33](#)}

Esta contemplación, que representa la herencia más valiosa que el pensamiento griego ha legado a la humanidad, sigue teniendo su expresión en la ciencia, en el arte y en la maravilla que suscitan en el hombre común el orden, la belleza y la inteligencia de la realidad. Por eso soy un poco reacio a hablar de un declive del ideal contemplativo en la época moderna, que ha hecho que nuestra contemplación de la belleza de las cosas realice progresos que los Antiguos no se atrevían ni a soñar.^{[34](#)} Entiendo no obstante por qué razones puede afirmarse eso. Esto me lleva a evocar los motivos de ese declive, pero creo que pueden ser rechazados o relativizados. Lo indicaré brevemente para concluir.

Razones del declive relativo del ideal contemplativo

1. La primera crítica al ideal contemplativo consiste en decir que no es «productivo» y que, por lo tanto, es inútil. Es una crítica a la contemplación —y a la filosofía, por supuesto— que presupone el predominio del orden de la *poiēsis*, de la producción y del hacer. Según la jerga económica imperante (prácticamente desconocida por los griegos, los medievales e incluso los fundadores de la modernidad), todo conocimiento se mide por su contribución a la producción de la riqueza, siendo la rentabilidad de sus «repercusiones» (palabra que tiene aquí su miga ya que evoca una «re-incidencia», es decir, una especie de «recaída» en el mundo llamado real desde las alturas de la contemplación) o el impacto los únicos criterios del conocimiento. Hay dos maneras de responder a esta objeción. La primera, que es la que prefiero, consiste en reafirmar, aunque sea renovándola teniendo en cuenta los avances espectaculares —adjetivo que también presupone la supremacía del ideal contemplativo— de la ciencia moderna, la autonomía principal de la *theōria*, que siempre se ha entendido como una actividad muy distinta de la *poiēsis*, y superior a ella, en el sentido de que no sirve a un fin *más allá de sí misma*, del que sería en cierto modo la esclava, un fin que a menudo es para nuestros contemporáneos una finalidad económica. Toda la nobleza de la *theōria*, literalmente divina para Aristóteles, reside para los griegos en su autosuficiencia. He intentado sugerir aquí que esta «autotelia» no era total, al menos para los hombres que practican esta *theōria*, porque esta contemplación es fuente de felicidad y nos permite participar en el orden de lo divino, al menos por breves instantes. No obstante, los griegos tienen razón al decir que este conocimiento no es ni *poiēsis* ni *praxis*. Su aportación es inestimable: al hacernos descubrir la belleza del mundo, nos enseña que nuestra experiencia tiene sentido. Esto y tal vez solamente esto es lo que la filosofía tiene por misión hacernos descubrir y apreciar.

Otra estrategia de respuesta, que no será la mía, consiste en jugar el juego de la *poiēsis*, el del orden de la producción, y en insistir en las «repercusiones» de la *theōria*. Juego fácil, y especialmente en el caso de las otras dos ciencias, exceptuando la filosofía primera, que Aristóteles distingue como ciencias teóricas: las matemáticas y la física. Según Aristóteles, esas ciencias se estudiaban por sí mismas, sin pensar en repercusiones inmediatas. A nosotros nos resulta una concepción algo

rara, puesto que las aplicaciones industriales e informáticas de las matemáticas y de la física son evidentes. Son el motor de nuestra sociedad de producción, de consumo y de conocimiento útil. Tanto es así que lo que hemos olvidado un poco es el sentido contemplativo de las matemáticas y de la física: la idea de que las matemáticas y el orden físico pueden suscitar admiración por sí mismos. Sin embargo, no creo que ese sentido se haya perdido tanto, sobre todo en los investigadores, aunque en cierto modo tienen que ocultarlo cuando se trata de pedir subvenciones, como los propios filósofos por otra parte, acostumbrados a la jerga de la productividad y por tanto, habituados a jugar a juegos que no son los suyos.

Este motivo de la inutilidad (¡aparente!) de la *theōria* no es el único que explica el declive relativo del ideal contemplativo. Hay otros:

2. Uno de los motivos más determinantes lo encontramos en la crítica cristiana del conocimiento teórico, y especialmente en la agustiniana. Esta crítica contiene dos aspectos importantes para nuestro tema: la primera idea es que la búsqueda del conocimiento teórico, solo por amor al saber, no es más que vana *curiositas*, que aparta al hombre de la única ciencia que merece ser estudiada, el saber de salvación tal como aparece en las Sagradas Escrituras. Tomando como referencia ese saber vital y la superioridad de su autor, el propio Dios, todos los otros tipos de saber pueden parecer secundarios y habría que atribuirlos exclusivamente a la vanidad humana. Ese motivo de la *curiositas* ha provocado una depreciación, y a veces también una represión del saber del mundo buscado por sí mismo. Ese motivo es bien conocido —Hans Blumenberg le dedicó la parte central de su obra sobre *La legitimación de la Edad Moderna* (Valencia, Pre-Textos, 2008)— y conserva su fuerza en distintos ámbitos, especialmente en la crítica del intelectualismo y del saber encerrado en una torre de marfil. No obstante, no podemos dejar de observar que solo menosprecia la contemplación del orden del mundo para oponerle otro tipo de contemplación: la de la verdad divina tal como se manifiesta en las Escrituras, cuya hermenéutica ha de ser la única fuente de nuestra salvación. De modo que no abandonamos el ideal contemplativo y la felicidad divina que promete.

Una segunda idea de inspiración bastante cristiana se ha añadido, no

obstante, a esta crítica de la *curiositas* y ha contribuido a un cierto declive del ideal contemplativo. Es la idea, muy simple y poco griega, de que la caridad es más importante que la *theōria*. Ese motivo se sitúa justo después del motivo que acabamos de evocar, la crítica de la vanidad inherente a la idea de contemplación, pero contiene un aspecto por así decir «positivo», al exhortar al amor y a la caridad universal, incluso con los enemigos (aunque no es seguro que esta máxima haya sido seguida por los cristianos, pero no es esta la cuestión que nos interesa). El ideal de una caridad universal se opone aquí al de la contemplación, que no tendría consecuencias reales para el bienestar colectivo, ni por supuesto para nuestra salvación. En esta crítica no es el orden de la *poiēsis*, sino el de la *praxis* (aunque en un sentido muy especial) el que defiende su prioridad frente al de la *theōria*. La consigna es algo así como: haz el amor y no la contemplación (o la ciencia). Es un motivo que persiste incluso en la primacía kantiana de la razón práctica y en la frase de Marx: los filósofos se han dedicado a interpretar o a contemplar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.

La influencia de esta idea cristiana de una preeminencia del orden de la caridad o de la beneficencia sobre el de la especulación sigue siendo muy fuerte en nuestra época, sobre todo en las apelaciones a la acción práctica y a la solidaridad con los desvalidos, ante quienes nadie puede permanecer insensible. Esta sensibilidad, que es muy poco griega (los estoicos se acercaron a ella con su idea de una simpatía universal), presupone que el hombre es llamado a practicar la caridad antes que la contemplación. Yo no tengo absolutamente nada en contra de esta preeminencia de la caridad, que es uno de los legados decisivos del cristianismo a la humanidad. Sin embargo, no estoy tan seguro de que deba basarse necesariamente en un descrédito de la contemplación. Solo se puede hacer el bien o procurar el progreso del bien común, que puede decirse que es la finalidad de la política, si se tiene una mínima idea de este bien y se considera que vale la pena conseguirlo «por sí mismo». ¿Este *conocimiento* del bien corresponde a la acción o a la contemplación, a la *praxis* o a la *theōria*? Es un debate antiguo, pero no veo qué ganarían la acción y la beneficencia humanas si se las privara de inteligencia y se las eximiera de una inteligencia que es la del sentido de las cosas, que se entiende que debe dirigirse a un bien mayor. Nuestra

tradición intelectual siempre lo ha visto como prerrogativa de la vida contemplativa.

3. Ese auge de la filosofía orientada a la acción y lo que se cree que es la práctica se ha visto reforzado por la aparición del nominalismo en la época moderna, que es la tercera de las razones evidentes del declive del ideal contemplativo. Para el nominalismo, las realidades universales, como la Belleza y el Bien, no existen por sí mismas, no son más que abstracciones —o nombres, *nomina*— de nuestro pensamiento, ya que solo los individuos existen. En este mundo, privado de referencias y sin más normas universales que las que el sujeto pretende encontrar en él, evidentemente ya no hay esencias ni orden del mundo que contemplar porque todo orden depende, al parecer, del que los individuos están dispuestos a darse (o a «construirse», como proclama la jerga imperante) a fin de cohabitar pacíficamente. La contemplación pierde así su objeto. ¿Qué queda? Un sujeto que pretende ser el centro del mundo y que, girando alrededor de sí mismo,³⁵ busca desesperadamente un sentido a su existencia. Al privarse de la contemplación del orden y del sentido de las cosas, que nadie ha demostrado que no existiera, ese sujeto se cierra a la belleza del mundo y mide cualquier descubrimiento según sus repercusiones cuantificables. El declive del ideal contemplativo que de ello deriva es a la vez el de la filosofía y de la razón. Pero tal como confirma la historia del pensamiento, los declives de la contemplación a menudo van seguidos de resurgimientos. Vamos a ver algunos muy hermosos.

VI

La posible herencia de la metafísica leibniziana en la hermenéutica

Hay una infinidad de figuras y de movimientos, presentes y pasados, que entran en la causa eficiente de mi escritura actual.

LEIBNIZ¹

La intención de este capítulo es mostrar cómo ciertos aspectos del pensamiento de Leibniz pueden ser recuperados en el marco de un pensamiento contemporáneo y hermenéutico que no rehúye abordar cuestiones metafísicas.² Una filosofía hermenéutica es en esencia un pensamiento que pone de manifiesto y, por lo tanto, celebra la capacidad humana de comprensión. No puede dejar de coincidir con la metafísica, que es en sí misma un esfuerzo por comprender alguna cosa del ser y sus razones. Creo incluso que se puede ver en la metafísica el cumplimiento del pensamiento hermenéutico que intenta comprender el ser y que entiende al hombre como un ser de comprensión.

Para destacar la actualidad del pensamiento de Leibniz, hablaré directamente de los elementos de su metafísica que deben interesar a un pensamiento de orientación hermenéutica, y no me ocuparé demasiado del tratamiento que de la obra de Leibniz hacen algunos pensadores hermenéuticos como Heidegger, Gadamer o Ricoeur.³ De los tres, Heidegger es sin duda el que más ha hablado de Leibniz tanto en sus cursos como en sus publicaciones, entre los que destacan el curso de 1928 sobre los primeros principios metafísicos de la lógica (GA 26) y el célebre *Principio de razón suficiente* de 1957. Heidegger estaba más próximo a Leibniz en 1928, cuando presentó su propio pensamiento con el título de una metafísica,⁴ que en 1957, cuando se esforzará sobre todo por demostrar hasta qué punto el pensamiento de Leibniz es

emblemático del «dispositivo» metafísico y de su olvido del ser. El principio de razón no hace más que revelar, tarde y tras un largo período de incubación, la intención secreta y fundamentalmente calculadora del pensamiento metafísico que el propio Heidegger intenta superar. Pese a ciertas afinidades, Leibniz es en esta cuestión más un adversario que un aliado. En cuanto a Ricœur y Gadamer, han tratado poco de Leibniz, aunque Ricœur retomó su idea de *appetitus* o de *conatus* en su ontología del sujeto (su principal fuente, no obstante, es más Spinoza que Leibniz)⁵ y Gadamer se apropió de la frase de Leibniz: «Yo apruebo casi todo lo que leo».⁶

Sin embargo, ninguno de estos autores se ha preocupado de mostrar cómo el racionalismo de Leibniz podía ser retomado por un pensamiento hermenéutico. Me gustaría sugerir, con mis modestos medios, que esto es posible (de ahí el título que habla de una posible herencia ya que no es propiamente actual: la reapropiación por parte de la filosofía hermenéutica de la herencia de la metafísica está dando aún sus primeros pasos). Al hacerlo, deseo mostrar cómo Leibniz puede convertirse no solo en una inspiración para el pensamiento hermenéutico, sino al mismo tiempo en un acicate y un correctivo que lo impulse a abordar cuestiones, metafísicas como mínimo, que la hermenéutica esconde a veces debajo de la alfombra, pero que no puede dejar de abordar.

En el momento en que escribo estas líneas, en 2014, tenemos la dicha de celebrar el tricentenario de la *Monadología*. Permítaseme, pues, subrayar el reconocimiento de todos los filósofos a esta grandiosa síntesis de la filosofía de Leibniz, que sabemos que fue redactada en el ocaso de su vida. El gran filósofo hace en ella un balance, ciertamente muy escueto, de su pensamiento o, como diría Heidegger, de su «tesis sobre el ser», que es extraordinariamente valioso. Ojalá dispusiéramos de algo comparable para Platón, Aristóteles, Kant, Hegel o Nietzsche, por no hablar de Gadamer o de Ricœur, cuyo pensamiento hermenéutico se desarrolla en obras monumentales. Disponemos de algunas presentaciones más sintéticas de las filosofías de estos autores, pero nada tan compacto como lo que propone la *Monadología*, condensada en noventa «aforismos» o «tuits», como diríamos hoy. Es cierto que Émile Bréhier nos avisa de que la *Monadología* «no puede

servir de introducción al estudio de la filosofía de Leibniz», puesto que «presupone un lector versado ya en esta filosofía».⁷ Con el debido respeto al ilustre comentarista, es una obra que puede recomendarse sin ningún escrúpulo para introducirse en la obra de Leibniz, ya que su lectura incitará a todos sus lectores a sumergirse en otras obras. Por esta razón la *Monadología* es el escrito protréptico por excelencia.

Casi debería ser una obligación para todo filósofo que se respete: aunque sea un ejercicio difícil, intentad resumir vuestra filosofía en unas noventa tesis, aunque tengáis que elaborarlas y defenderlas en obras distintas y esperando que la última palabra de vuestro esfuerzo de síntesis sea, como en la *Monadología*, ¡la felicidad!⁸ Pues toda filosofía ha de conducir a la felicidad, que para la metafísica, como hemos visto, pertenece al orden de la contemplación.

¿Cómo el pensamiento de Leibniz puede retomarse en una filosofía de orientación hermenéutica, a la que puede servir incluso de correctivo? Me gustaría sugerirlo mediante breves tesis que, como homenaje a la disposición de la *Monadología*, me permitiré enumerar:

1. *Somos esencialmente seres de comprensión*. Es una convicción común a Leibniz y a la hermenéutica. No debería sorprendernos, puesto que se trata de una herencia de la concepción clásica del hombre como ser dotado de razón (*zōon ton logon ekhon*). Sabemos que Heidegger quiso superar y «destruir» esta concepción, desde *Sein und Zeit* y a lo largo de toda su obra, pero solo lo hace para situar lo propio del hombre en el hecho de que es *Dasein*, es decir, que puede hacer la experiencia del ser, de esta «maravilla de las maravillas» de que «hay ente y no más bien nada», como afirma ¿*Qué es metafísica?* Además de que se trata de un eco evidente y consciente de una frase de Leibniz, es muy difícil hablar de una experiencia del ser si el hombre no se distingue de los otros entes por su razón, que le permite nombrar al ser, comprender lo que significa y pensarlo. Por más que el *Dasein* de Heidegger sea presa de todas las *Stimmungen* y los afectos que se quiera, desde el miedo hasta el aburrimiento, pasando por la angustia (a la filosofía del siglo XX le gusta ensalzar el orden afectivo, como si la metafísica no hubiera hablado nunca de él),⁹ no puede hacer la experiencia del ser si no comprende, mediante la razón, lo que significa el ser. Incluso la angustia ante el hecho de la cruda realidad del ser y de

mi muerte presupone que entiendo, «racionalmente», lo que es mi ser y sus límites intrínsecos, que los seres no dotados de una razón similar no pueden comprender del mismo modo. *Nolens volens*, gracias a esta distinción que hace del hombre un *Dasein* o un entendedor del ser, el privilegio racional y metafísico del hombre es reafirmado. No sorprende, por tanto, ver que Heidegger hace de la comprensión (el *Verstehen*, que presupone obviamente el *Verstand*, el entendimiento) un existencial, por tanto un rasgo fundamental del hombre, distinción que se mantendrá en Gadamer y Ricoeur. Es cierto que el *Verstehen* heideggeriano no es puramente intelectual: inspirándose en la locución *sich auf etwas verstehen*, Heidegger le atribuye el sentido de una orientación práctica en la existencia e insiste en la *Stimmung* afectiva que la impregna, que en última instancia puede recordar el *appetitus* de Leibniz, pero esta dimensión intelectual emerge con fuerza cuando la comprensión se explica a sí misma, esto es, en el ejercicio de *Auslegung* o de explicación del que toda comprensión es capaz. La *Auslegung* — reconocemos el término de interpretación en el que se basa toda teoría hermenéutica— es el comprender que se comprende a sí mismo.¹⁰ Difícilmente vemos cómo puede practicarse si el hombre carece de razón.

Gadamer se apropia de las grandes líneas de esta concepción existencial del comprender de Heidegger y la aplica de forma más decidida a la comprensión de los textos, por tanto, a una actividad intelectual susceptible de racionalidad, pues es una comprensión que ha de poder justificarse a sí misma. La gran tesis de Gadamer es bien conocida: toda comprensión humana está necesariamente guiada por prejuicios o anticipaciones de sentido. Ahora bien, lo que es notable en el análisis de Gadamer es que describe la interpretación como un proceso en cuyo transcurso nuestras anticipaciones son objeto de una *revisión constante* al contacto con las cosas mismas:¹¹ los prejuicios son provisionales y sustituidos siempre por opiniones más adecuadas, es decir, más conformes a las cosas mismas. La interpretación aparece así como un proceso racional y autocrítico que aprende de sus errores y que es susceptible de ser rectificado. Uno de los instrumentos que permite corregir las anticipaciones (erróneas) de la comprensión es lo que Gadamer llama la anticipación de la perfección, el *Vorgriff der*

Vollkommenheit, que presupone que lo que yo intento comprender forma, al menos en principio, una unidad de sentido perfecta, a la que debo esforzarme por dar sentido.¹² Lo *interpretandum* goza de una coherencia de principio a la que mi esfuerzo de comprensión debe corresponder. Es difícil no sospechar una tímida herencia leibniziana en esta idea reguladora de perfección, pero lo que me parece más leibniziano aún es la presuposición de una racionalidad inherente a lo que se trata de comprender: todo el proceso interpretativo presupone que el objeto de la comprensión, lo *interpretandum*, constituye una totalidad de sentido que tiene sus razones y del que se puede dar razón. Esto nos lleva a subrayar una segunda convergencia metafísica:

2. *Ser un ser de comprensión es intentar comprender el sentido de las cosas.* Nuestra comprensión es transitiva, apunta al significado de las cosas y no se limita a sus proyecciones de significado. Como dice un valioso adagio hermenéutico, oportunamente recordado por Emilio Betti, *sensus non est inferendus sed efferendus*.¹³ el significado no ha de ser inyectado o introducido en las cosas o en los textos, sino que ha de ser obtenido de ellas. Ya que son las cosas las que tienen sentido y es ese sentido el que nuestro trabajo hermenéutico debe intentar reflejar (haciendo también algún esfuerzo, por supuesto, pero este esfuerzo hermenéutico, de atención y de traducción, está al servicio de la cosa o del texto que hay que interpretar). Se presupone aquí que las cosas encierran un sentido que puede ser comprendido. Esta idea, que sin duda destaca más Gadamer que Heidegger, aparece en la última parte de *Verdad y método*, cuando Gadamer escribe la que sin duda es su frase más conocida: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje». Se puede interpretar esta declaración de varias maneras, incluso erróneamente de manera relativista, como hacen lectores como Rorty y Vattimo,¹⁴ pero una de las grandezas de este texto es decir que el ser *¡puede ser comprendido!* El ser constituye, por otra parte, la primera palabra y el *telos* de toda comprensión. En cualquier caso, no podemos hablar en Gadamer de una incomprendibilidad radical del ser. No, nosotros somos perfectamente capaces de comprender el ser, el ser se ofrece a la comprensión y es en nuestro lenguaje donde se despliega esta inteligibilidad. Gadamer da a entender que nuestra capacidad de comprensión en principio no conoce límites. Ciertamente, no todo el

ser puede ser comprendido, seguimos siendo seres finitos —el principio de razón de Leibniz también lo afirmará, como veremos—, pero el hecho es que es el significado del ser, su inteligibilidad fundamental, el que se despliega en nuestro lenguaje, cuya universalidad, subraya expresamente Gadamer, se extiende tanto como la propia razón.¹⁵ Lo que emerge así en nuestra comprensión y su forma lingüística es la inteligibilidad del propio mundo. Gadamer y Leibniz difieren sin duda en el énfasis: Gadamer destaca sobre todo el hecho de que es en el lenguaje, esta maravilla de las maravillas, donde se despliega esta inteligibilidad, mientras que Leibniz destaca más bien la inteligibilidad, la racionalidad, incluso la perfección intrínseca del propio mundo que todo espíritu es capaz de comprender.¹⁶ Sin embargo, creo que ambos autores coinciden bastante en el fondo y Leibniz es tal vez un poco más consecuente que Gadamer, pues este último se contenta a veces con resaltar el aspecto lingüístico de la comprensión, sin sacar todas las conclusiones de la racionalidad que implica. Esta racionalidad aflora no solo cuando Gadamer subraya que «el lenguaje es el lenguaje de la razón misma»,¹⁷ sino también cuando percibe en la «luz de la palabra»,¹⁸ que hace inteligibles todas las cosas, un eco de la metafísica platónica de la luz: la presentación de las cosas en el lenguaje corresponde a la presentación, incluso a la emanación de las cosas mismas. Desde luego, Gadamer no coincide con Leibniz cuando considera que ese lenguaje de las cosas no corresponde al *logos ousias* (o a la esencia de la cosa en sí), que se realizaría en la intuición de sí de un intelecto infinito, y que se trata únicamente del lenguaje que nuestro ser finito e histórico percibe.¹⁹ No obstante, coincide de nuevo con él cuando ve en esta autopresentación del ser por nuestro lenguaje (o nuestra razón) una «constitución ontológica fundamental» y una «estructura universal del ser».²⁰

Lo cierto es que, mediante esta valiente recuperación de la metafísica de la luz, Gadamer pretende huir de la concepción nominalista del lenguaje que condena en la última parte de *Verdad y método*. Según esta concepción, el lenguaje no es más que signos, casi siempre arbitrarios, creados por el pensamiento para referirse de manera instrumental al ser. En cambio, para Gadamer el lenguaje es una manifestación del ser mismo, en el sentido subjetivo del genitivo, que nos permite desplegar

su inteligibilidad.

3. *Comprender la realidad es también comprenderla a partir de sus razones y del principio de razón suficiente.* Según Leibniz, solo comprendemos una cosa cuando tenemos una idea de sus razones. La comprensión hermenéutica, en la doble medida en que puede ser corregida por una concepción mejor fundamentada y en que se esfuerza por hacer las cosas inteligibles, también puede apropiarse de ese principio de la racionalidad de las cosas (hemos visto que caracterizaba ya la anticipación de la perfección). A diferencia del siglo XVIII, el Siglo de las Luces, la palabra razón suscita a veces hoy una gran oposición: son incontables las filosofías y, ¡desgraciadamente!, las hermenéuticas que quieren prescindir de la razón (pensemos en la filosofía del último Heidegger, de Foucault, Derrida y muchos otros), reducida casi siempre a su versión calculadora. Tal como yo la entiendo, la hermenéutica ha de resistir a esta tentación, suicida para la filosofía y la hermenéutica. Pues si una filosofía no aspira a la racionalidad, no vemos qué se puede argumentar a su favor, ni qué debería incitarnos a adoptarla. La glorificación de la irracionalidad también debe tener sus razones. Si el término «razón» suscita tanta resistencia (que se supone que también es racional), es porque a menudo se cree que implica que somos capaces de explicarlo *todo* y de comprenderlo *todo*. Es un poco lo que Derrida le reprochará a la hermenéutica, así como también a la metafísica. No somos ciertamente mentes infinitas y tampoco podemos comprender las razones, infinitas, de todas las cosas, pero cuando comprendemos alguna cosa de la realidad (negar que esto es posible sería absurdo), comprendemos alguna cosa de sus razones. El principio de razón lo afirma además expresamente en la *Monadología*: tras haber constatado que «no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo», añade con una honrosa modestia hermenéutica: «aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas».²¹ Dicho de otro modo, del hecho de que no conozcamos realmente *todas* las razones de las cosas (son infinitas, como veremos) no hay que concluir que la realidad no obedece al principio de razón, que solo plantea que toda cosa es en principio explicable. Concluir a partir de los límites de nuestro entendimiento los

límites de la racionalidad del mundo sería el colmo de la arrogancia, que afecta a todos quienes proclaman la irracionalidad esencial de la realidad: de su incapacidad para comprender el conjunto de la realidad concluyen que esta es ajena a la razón. Eso supone erigir nuestra pequeña razón en norma de la razón suprema.

4. *Esta afirmación hermenéutica de la racionalidad de principio de las cosas va unida a una valorización de la variedad de perspectivas y razones que, según subraya Leibniz a menudo, son infinitas.* Una filosofía hermenéutica consciente de nuestra relación interpretativa con la realidad también destaca con rotundidad que no hay una única interpretación de la realidad. ¿Sostiene Leibniz otra cosa? Cada mónada se distingue por su percepción necesariamente perspectivista de la realidad. Sin embargo, según Leibniz, todas esas visiones, en su infinita riqueza, siguen siendo visiones de un único y mismo mundo, como ilustra la hermosa imagen de la ciudad considerada desde diferentes puntos en el § 57 de la *Monadología* (p. 121):

Y así como una misma ciudad, contemplada desde lados diferentes, parece otra y queda como multiplicada por las perspectivas, así también sucede que, debido a la multitud infinita de sustancias simples, se dan como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada mónada.

La idea de Leibniz de que cada mónada sería como un «espejo» (*speculum*) del mundo halla un eco significativo en lo que Gadamer llama la estructura «especulativa» del lenguaje. El lenguaje también es especulativo (término que Gadamer interpreta partiendo de la imagen del espejo, *speculum*, independientemente de la exactitud de esta etimología) en el sentido de que «refleja» el mundo, como en un espejo, que permite al mismo tiempo verlo por sí mismo por primera vez. Esta presentación «reflejada» se limita siempre a algunos aspectos, pero el lenguaje también puede evocar la infinitud de sentidos y de razón a la que remiten. Esta estructura especulativa del lenguaje significa por tanto, según explica Gadamer, que «las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como a una orientación hacia el infinito», pues el lenguaje, entendido así especulativamente, «mantiene lo dicho en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas, y es de este modo como lo da a

entender».²² Tanto en Leibniz como en Gadamer, la mónada o el lenguaje expresan un significado del mundo cuyo carácter infinito ambos autores subrayan de forma expresa.

Según Leibniz, esta «variedad» hermenéutica o perspectivista de nuestro mundo también forma parte de su propia perfección, como subraya el aforismo que sigue (§ 58, p. 123):

Tal es el medio de obtener cuanta variedad es posible, pero con el mayor orden posible, esto es, el medio de obtener cuanta perfección es posible.

La hermenéutica y la metafísica leibniziana reconocen ambas la diversidad de perspectivas, ya que nos ayudan (al menos en principio, algunas son sin duda falsas) a destacar el significado y la belleza de las cosas. Ninguna debería ser descartada *a priori*, porque todas nos permiten descubrir una nueva faceta del mundo y, en el caso de Leibniz, de su perfección (de la que Gadamer solo habla como de una anticipación de la comprensión) y, por tanto, de su belleza.

Marcando los límites de la modesta reflexión humana, en los que Gadamer también insistirá cuando hable de los «límites de la filosofía de la reflexión»,²³ Leibniz escribe en uno de los pasajes de la *Monadología* (§ 36, p. 105) que más me gustan que «hay una infinidad de figuras y de movimientos, presentes y pasados, que entran en la causa eficiente de mi escritura actual», igual que «hay una infinidad de ligeras inclinaciones y disposiciones de mi alma, tanto presentes como pasadas, que entran en la causa final» y de las que no tengo conciencia expresa. El pensador «hermenéutico», del que Leibniz parece estar más cercano en esta afirmación de la infinita diversidad de las perspectivas y de las causas de las que no soy plenamente consciente, es sin duda Nietzsche. En un aforismo de *El gay saber*, titulado «Nuestro nuevo “infinito”», escribe:

Toda existencia [*Dasein*] es una existencia interpretadora [*auslegendes Dasein*] [...]. El mundo se nos ha hecho otra vez más bien «infinito», en cuanto no podemos rehusar la posibilidad de que encierra en sí infinitas interpretaciones.²⁴

Después de haber leído a Leibniz, cabe a lo sumo preguntarse si ese nuevo infinito de Nietzsche es tan nuevo como él cree.

5. *El elogio de esta infinita variedad se traduce en una formidable*

apertura al diálogo, en hermenéutica y en metafísica. Leibniz y Gadamer reconocen sin ningún reparo que no hay una única perspectiva sobre la realidad y sus razones. Hay tantas como mónadas, es decir, un número infinito. Todas pueden enseñarnos alguna cosa sobre el orden de la realidad. Podemos pensar en este contexto en la frase ya citada de Leibniz y retomada por Gadamer: «Yo apruebo casi todo lo que leo», ya que en todo lo que se lee, se descubren puntos de vista y razones que tienen un buen fundamento. De ahí que ambos autores tengan una admirable disposición al diálogo, sobre todo con aquellos que no piensan como ellos. Gadamer insiste siempre en ello cuando dice que no se puede comprender una cosa, una perspectiva o una frase si no se interviene en el diálogo del que son parte, virtud que él mismo practicó en sus instructivas conversaciones con contemporáneos como Betti, Habermas o Derrida. Esta apertura al diálogo y a las razones del otro se manifiesta también en las obras más importantes de Leibniz, en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, que son un intento de diálogo con Locke, y también en la *Teodicea*, donde Leibniz discute constantemente con sus contemporáneos, entre otros con Pierre Bayle.

6. *El principio de razón se abre a un horizonte metafísico.* Para Leibniz no hay ninguna duda de ello: considera que, si hay una razón en las cosas, es legítimo y hasta necesario pensar que ha de haber una «razón última de las cosas» (*Monadología*, § 38, p. 107). ¿Cabe en la hermenéutica una *theologia rationalis* comparable? Es difícil decir que sí, aunque ninguno de los grandes pensadores de la hermenéutica cierra realmente la puerta a la metafísica. Heidegger rechaza, por supuesto, al dios de los filósofos, por tanto también al de Leibniz, por la razón bien sabida de que sería un ídolo metafísico, pero a su manera sigue buscando un dios que sea realmente divino y que él solo pueda salvarnos (presupone, por tanto, una cierta idea de la divinidad que ha de tener su racionalidad). Su búsqueda de ese dios tuvo una influencia notable en la teología de la posguerra, que empezó a buscar un Dios «no metafísico» (como si esto no fuera un oxímoron). El propio Ricœur comenzó su trayectoria filosófica con una tesis universitaria, que acaba de ser publicada, sobre el problema de Dios,²⁵ y el objetivo de su primer pensamiento claramente hermenéutico, el de la *Simbólica del*

mal en 1960, es posibilitar de nuevo, y precisamente gracias a la hermenéutica, una nueva experiencia de lo sagrado.²⁶ A diferencia de Heidegger y Ricoeur, Gadamer no tuvo una auténtica formación religiosa ni teológica, pero ya hemos recordado que en la última parte de *Verdad y método* se identificaba explícitamente con la metafísica de la luz del platonismo, la que afirma la inteligibilidad de principio del mundo que nuestra comprensión puede desplegar por sí misma. La última frase de un texto de 1983, titulado «Phénoménologie, herméneutique, métaphysique» subraya a este respecto que «la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos diferentes, sino la expresión de la filosofía misma».²⁷ Sabemos que es su insistencia en la buena voluntad de comprender —y de comprender al otro— lo que llevó a Derrida a reprochar a su hermenéutica su recaída en la metafísica. ¿Y si esta «recaída» fuese una virtud, poco destacada ciertamente, de la hermenéutica?

Ahí es donde la metafísica de Leibniz puede acudir en socorro de la hermenéutica, tal vez excesivamente dubitativa a la hora de abordar cuestiones metafísicas, que sin embargo plantea constantemente. Una de las cualidades notables del pensamiento de Leibniz es presentarse como metafísica y ocuparse de la pregunta sobre la razón última de las cosas. De ahí su mérito de plantear y responder a la vez a la pregunta por el sentido de la vida. Son preguntas que la hermenéutica no puede dejar de presuponer, pero que no aborda directamente a menudo. Es porque hoy en día la metafísica se considera a veces un término infamante (como si no hubiera metafísica en este juicio) y no siempre parece correcto que la filosofía hable de Dios. En este sentido, Leibniz podría ayudar a la hermenéutica a desprenderse de sus complejos metafísicos (o antimetafísicos). Si, como señala Gadamer, la hermenéutica y la metafísica son nombres distintos de la filosofía, ¿qué gana la filosofía no planteando la pregunta de la razón última de las cosas? Y si se niega que exista tal cosa, lo que es también una tesis metafísica, ¿qué sentido y qué esperanza cabe proponer a la vida humana?

7. Abiertos a la racionalidad del mundo, revelada por nuestra razón y en nuestro lenguaje, la metafísica de Leibniz y la hermenéutica permiten albergar cierto optimismo frente a la vida. Sabemos que la metafísica de

Leibniz defiende en su *Monadología* y más aún en su *Teodicea* un «optimismo» según el cual Dios habría creado el más bello y el más perfecto de los mundos posibles. Después del *Cándido* de Voltaire y de un siglo XX totalmente desmoralizado por guerras devastadoras, es muy difícil defender hoy ese optimismo.²⁸ Eso no impide que hallemos en la hermenéutica los elementos de un cierto «optimismo», al menos en la conducción de la vida humana. Hemos visto que la comprensión siempre era susceptible de corregirse y, por tanto, de mejorarse. Por consiguiente, cabe esperar lo «mejor» en el proceso de la comprensión humana, aunque a veces fracase (de este fracaso siempre se aprende mucho). En su concepción del trabajo productivo de la historia, de la *Wirkungsgeschichte*, Gadamer defiende asimismo la idea, hegeliana, de una cierta racionalidad de la historia, especialmente en la selección que efectúa de las obras y de las realizaciones que merecen ser transmitidas por la tradición. Desde un hegelianismo algo más moderado, diríamos que casi siempre podemos aprender cosas de la historia, en todo caso de sus errores y de lo que no funciona. El propio Gadamer era bastante optimista por naturaleza y siempre pensaba que era posible solucionar nuestras diferencias por medio del diálogo, incluso con nuestros más duros rivales. Porque a sus ojos el pesimista, el *Miesmacher* o el profeta de la desgracia, no es honrado: quiere convencerse de que todo va mal, pero justamente porque espera equivocarse.²⁹ Reduce las expectativas con la secreta esperanza de verse sorprendido por un giro afortunado de las cosas. El hombre, repetía Gadamer en sus últimas entrevistas, no puede vivir sin esperanza.

Este motivo también anima el optimismo leibniziano. Por supuesto, tiene otras connotaciones, especialmente la de aspirar por medio de la suprema sabiduría al «mejor», al *optimum*, de todos los mundos posibles (*Teodicea*, § 8), consideración que es bastante ajena a la hermenéutica. Pero Leibniz sabe cuánto puede haber de opresor y de paralizante en las filosofías que se caracterizan por su desprecio del mundo (siguiendo el modelo del *contemptus mundi*), su celebración de la miseria de la condición humana y del fútil curso de las cosas en este mundo. Muchos «neoagustinianos», «descontentos» con la naturaleza humana, habían renovado ese motivo en su época y su valiente *Teodicea* se opone a ellos de forma expresa.³⁰ Una de las tareas de la metafísica, y

de la de Leibniz, es devolver la esperanza a los hombres y ofrecer un fundamento a esta esperanza. Tanto en la época de Leibniz como en la nuestra, la de la hermenéutica, este optimismo constituye siempre un antídoto útil contra el miserabilismo reinante.

VII

¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?

¿Se han visto sacudidos por la aparición de la conciencia histórica los pilares de la metafísica de la belleza que hemos presentado en este ensayo? ¿Sigue siendo posible la metafísica después del historicismo? Esta excelente pregunta, que representa sin duda el desafío más temible de la filosofía desde el siglo XIX, fue planteada por Habermas en el título de un ensayo aparecido en 2000 con ocasión del centenario del maestro del pensamiento hermenéutico, Hans-Georg Gadamer.¹ Era ya de por sí bastante notable ver todo el proyecto de un hermeneuta como Gadamer resumido en esa pregunta. Porque Gadamer, al fin y al cabo, habló muy poco de metafísica. El inmenso mérito de Habermas es haber comprendido que el deseo de Gadamer era mostrar cómo una experiencia de verdad vinculante todavía era posible después del historicismo, que el autor de *Verdad y método* siempre dijo querer superar (cosa que sus herederos relativistas, Gianni Vattimo y Richard Rorty, por ejemplo,² nunca entendieron del todo). Generalmente, se entiende por historicismo o conciencia histórica, decía Gadamer en sus conferencias de Lovaina en 1957, «el privilegio del hombre moderno de tener plena conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones». ³ La aporía del historicismo, según Gadamer, habría sido sacar la conclusión de que esta conciencia relativizaba toda forma de verdad. Su libro *Verdad y método* intenta justamente dar cuenta de una experiencia de verdad, que reconoce plenamente la historicidad de nuestra condición, sin renunciar a la idea de validez o de trascendencia que implica la noción de verdad. Es una gran apuesta, ciertamente, pero es una apuesta, como bien percibió Habermas, sobre la credibilidad de las nociones de verdad y de razón que el historicismo parece socavar de raíz. ¿Puede ser conjurado el desafío del historicismo? La respuesta de Gadamer al historicismo se

da, en mi opinión, en dos tiempos:

1. Le reprocha en primer lugar que establezca, paradójicamente, el patrón de la verdad absoluta, asegurada en todas las posibles direcciones (*nach jeder Richtung gesichert*).⁴ Es lo que hace el historicismo cuando sostiene que la conciencia histórica relativiza *toda* forma de validez. Ahora bien, ¿quién nos dice que la verdad, para seres finitos como nosotros, ha de estar asegurada en todas direcciones, como ocurre con las certezas (posiblemente analíticas) de las matemáticas o con los conocimientos metódicos que pretenden ser independientes del punto de vista del observador? El primer error del historicismo es, por tanto, limitarse a una concepción bastante absolutista de la verdad, que no corresponde con la historicidad de nuestra experiencia de verdad. En otras palabras, la aporía del historicismo, insoluble en estos términos, es esperar secretamente una verdad no relativa a la vez que sostiene que toda verdad es relativa. Gadamer reprochará a Dilthey haber permanecido prisionero de esta aporía cuando buscó un fundamento epistemológico de las ciencias del espíritu que le permitiera disipar el espectro del escepticismo y del subjetivismo en el ámbito de la historia.

2. En la parte más «positiva» de su interpretación del historicismo, Gadamer propone una fenomenología de una experiencia de verdad que tiene en cuenta nuestra historicidad y que a la vez la trasciende. Cuando digo fenomenología, me refiero a que Gadamer pretende mostrar una experiencia de verdad «que supera el ámbito de control de la metodología científica»,⁵ cosa que generalmente se ha entendido bien, pero es importante ver que se trata a la vez de una verdad que resiste al relativismo de la conciencia histórica, cosa que quizá no se ha entendido tan bien. Su intención es mostrar que las ciencias del espíritu —y la metafísica de la belleza, añadiría yo— son portadoras de una forma de verdad que no es la del método científico, ni la de las matemáticas, pero que tampoco es puramente «relativa», aunque implique a quienes la experimentan en su manifestación.

Gadamer trata de circunscribir esta verdad de las ciencias del espíritu, y en general de nuestra existencia, hablando de la experiencia del arte en la que aparece un significado «vinculante» (*verbindlich*, en alemán, *compelling* en inglés) y nos dice, retomando la frase de Rilke que tanto le gusta citar a Gadamer: ¡debes cambiar tu vida! Este aviso se dirige

directamente a nosotros, nos concierne, pero su verdad no es por eso menos irrecusable y en más de un sentido. La obra de arte ofrece ante todo una presentación muy exacta de la realidad, como en el caso de un retrato que recoge perfectamente la esencia de una persona o de una situación (estoy pensando en el *Descartes* de Franz Hals o en el cuadro del *Tres de mayo* de Goya), o de una película fascinante que capta la verdad de una situación histórica, de una biografía que nos dice «quién» era una persona, o de un poema que dice lo que es y a menudo mejor de lo que podría hacerlo cualquier teoría científica (resisto a la tentación de citar mis versos y mis canciones preferidos). Es al mismo tiempo y cada vez una presentación en la que nos reconocemos porque implica una confrontación con nosotros mismos. Es la misma verdad que experimentamos en la interpretación de un texto, cuando nos esforzamos mucho por comprender lo que dice un escrito. Lo hacemos con la ayuda de los métodos más rigurosos de la filología, pero al mismo tiempo encontramos respuestas a nuestras preguntas vitales que la interpretación pone de relieve. En una frase notable, Gadamer habla de una «fusión de los horizontes» entre la verdad del texto y la perspectiva del intérprete que se amplía gracias a esta verdad. El modelo de esta verdad que ilumina una situación naciendo de ella, Gadamer lo descubre en la *phronēsis* aristotélica: la decisión sabia del hombre prudente (*phronimos*) demuestra un juicio que es justo y apropiado al momento oportuno, sin que nada tenga que ver en ello la verdad *allgemeingültig* (universalmente válida), como en matemáticas, que se aplicaría a todas las situaciones. Aristóteles hablaba en su ética de «otro modo de saber» que no es el saber apodíctico, pero que sin embargo es *preciso* y pertinente. Gadamer reconoce la sabiduría «trascendente» de esta otra forma de saber en la decisión lúcida de un juez que emite un veredicto en un caso determinado. Lo hará con un juicio que justificará de manera argumentativa y que vinculará a las partes, aunque este juicio pueda a su vez ser cuestionado por otro tribunal en nombre de una verdad superior. Esta verdad no matemática, propia de una situación (un juez ha de resolver un litigio concreto) y al mismo tiempo no relativista, es también la que puede desprenderse del diálogo entre dos interlocutores⁶ y que nos lleva a considerar las cosas desde nuevas perspectivas. Habermas ha reconocido en ella los gérmenes de una

racionalidad propiamente comunicacional, la de la verdad del «mejor argumento». No sé si hay, como se pretende a menudo, argumentos apodícticos —en ese caso creo que sería más apropiado hablar de deducción o de inferencia, como en matemáticas—, pero sin duda hay algunos que son mejores que otros y, por tanto, «más verdaderos».

Esta verdad «trascendente», que amplía nuestros horizontes y reconoce un sentido a nuestras tribulaciones es, según Gadamer, el elemento de las ciencias del espíritu y de nuestras vidas finitas en busca de verdad y de orientación. Es la verdad que emana sobre todo de las obras clásicas de la literatura, del arte o de las ciencias humanas. Ciertamente, todas esas obras tienen un origen y son también el reflejo de su tiempo (el hegelianismo que hay en Gadamer insiste en ello constantemente), pero hay algo en ellas que trasciende su contexto y que hace que esos textos sigan interpelándonos hoy y transmitiéndonos verdades.

Una verdad de este orden es la que reconocemos en los refranes, los dichos ingeniosos, los consejos útiles, los proyectos políticos que nos inspiran y los textos que citamos en exergo porque hablan de ellos mismos. Cuando Gadamer elabora su teoría de la experiencia hermenéutica, le gusta apelar al *pathei mathos* (se aprende a través del sufrimiento) de Esquilo, al que incluso le reconoce un significado «metafísico» fundamental.⁷ Con el mismo espíritu invoca el oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo y reconoce que eres un hombre y no un dios». ¿Acusaríamos al oráculo de Delfos de relativismo?, se pregunta Gadamer.⁸

La verdad que encontramos en todas esas experiencias, y cuyas razones procuramos defender, pues nuestra razón ama las razones, es una verdad «hermenéutica», es decir, una verdad que tiene en cuenta plenamente nuestra historicidad y nuestra finitud, pero que tampoco se deja reducir a su contexto porque hay en ella una forma de precisión que sobrepasa su marco particular. Es, pues, una verdad que implica una cierta «intemporalidad», ya que trasciende su situación y puede iluminar la nuestra. La sutilidad del análisis de Gadamer consiste en mostrar que esta verdad es en sí misma un producto secreto de la historia: es en efecto el trabajo de la historia, la *Wirkungsgeschichte*, que puede permitir a ciertas obras constituirse en clásicas y convertirse en

referencias casi imprescindibles. «Casi» imprescindibles porque sigue siendo posible cuestionarlas y nuestra conciencia histórica lo hace constantemente.

De modo que no es correcto decir, como hace el relativismo, que todas las pretensiones de verdad son equivalentes porque dependen de su tiempo. El genio de la conciencia histórica no engulle toda pretensión de verdad en el Moloch de un relativismo total. Incluso «después del historicismo», retomando la expresión de Habermas, es posible hacer una experiencia de verdad «vinculante» y que en este sentido trasciende la historia. Nuestra experiencia en presencia de una verdad que nos abre los ojos, ya provenga de una obra de arte, de una obra filosófica, literaria o incluso científica, de un juicio sabio o de un diálogo que da un vuelco a nuestras expectativas y nos enseña a comprender mejor el mundo, nos proporciona una sabiduría cuya legitimidad la hermenéutica de Gadamer aspira a defender.⁹

El pensamiento metafísico de la belleza, en el que sin duda se inspiró Gadamer, pero cuya pretensión de verdad no tematizó, pertenece también a este orden. En este ensayo hemos destacado que el esfuerzo de la metafísica se ha desplegado a lo largo de la historia y del tiempo. Uno de los logros de la conciencia histórica es enseñarnos que resulta imposible hoy en día hacer metafísica sin tener en cuenta esta historia. Esta «historicidad» del saber metafísico, en el que la hermenéutica se complace en insistir, nos enseña muchas cosas. Dicho de una manera simple, nos enseña que no hay un único enfoque metafísico de la realidad, de sus principios y del hombre. Platón no es Kant, Heidegger no es Descartes y la sensibilidad de Agustín no es la de Hegel. Pero ¿qué metafísico (o filósofo) de hoy querría prescindir de sus voces? Si la metafísica busca algún principio en el orden del mundo y cree que este orden puede ser en cierto modo aprehendido por la razón humana, reconoce que este esfuerzo de la razón es plural.

Esta historicidad significa sin duda una limitación para cualquier metafísica que quiera presentarse como una fundamentación última o como la última metafísica que existe. Pero ¿quién nos dice que la suerte de la metafísica está ligada a la de una fundamentación definitiva, «asegurada en todas las posibles direcciones» como si se tratase de una verdad matemática? La metafísica es un *esfuerzo* de comprensión. Es el

mismo esfuerzo que hay que entender en el término *filo*-sofía cuando se dice que es la aspiración a la sabiduría. ¿Esta aspiración tiene que ver con la ciencia? Sí, en el sentido de que se trata de una disciplina de pensamiento que se aprende, se ejerce y se despliega en el tiempo. No, en el sentido de que este esfuerzo podría o debería dar lugar a certezas definitivas. Lo que la metafísica descubre es algo tal vez más importante aún, esto es, un horizonte de comprensión que contempla la vida en su belleza intrínseca y que permite ver en ella un recorrido sensato. La verdad metafísica es hermenéutica al igual que la verdad hermenéutica es metafísica.

Conclusión

La solidaridad de la metafísica y de la hermenéutica

Permítanme terminar este ensayo con una confesión, y perdonen que lo haga de una forma tan personal. Pero ¿de qué puede y debe tratar la filosofía sino de lo que nos hace pensar? Como decía Ricœur en su tesina, escrita en 1933-1934, cuando solo tenía veinte años, en filosofía se dice «*cogito* y no *cogitat*»: «yo pienso» y no «él, ella o esto piensa».¹

Confieso que tengo dos pasiones: la metafísica y la hermenéutica. Son dos disciplinas que habitualmente no se contemplan juntas y en parte es porque los especialistas en hermenéutica no lo son en metafísica, y viceversa, ¡lástima! Y también —¡recontralástima!— porque muchos pensadores hermenéuticos se jactan de querer «superar» la metafísica, como si ellos no la practicasen cuando hablan del hombre como un ser de comprensión. Es uno de los malentendidos del pensamiento contemporáneo, que ante todo revela su ceguera metafísica. Precisamente para combatirla, el presente libro ha querido recordar la belleza y el carácter imprescindible de la metafísica.

En cuanto se refiere a las cosas mismas y al orden de las razones, la metafísica implica la hermenéutica y viceversa. La metafísica, entendida como el esfuerzo vigilante del pensamiento humano por *comprender* alguna cosa del ser en su conjunto y de sus razones, reposa sobre una hermenéutica cuyos pilares ha querido revelar este ensayo. La metafísica elabora una hermenéutica del ser que reconoce en él un cierto orden (siguiendo su pilar ontológico), se vale del principio de razón para mostrar que este orden remite a una inteligencia (es su pilar teológico) y, reflexionando sobre su propia condición de posibilidad, considera que el hombre puede comprender este orden y su inteligencia (su pilar antropológico). La base de esta hermenéutica se encuentra en la experiencia de la belleza entendida en el sentido pleno del término, que pone de manifiesto en la realidad la bondad, finalidad e inteligencia

que en ella se pueden contemplar.

El curso natural del pensamiento filosófico va en cierto modo de la hermenéutica a la metafísica: *nace* de un deseo de comprender, como declara Aristóteles en la primera línea de su *Metafísica*: «Todos los hombres [*pantes anthropoi*] por naturaleza [*physei*] desean [*oregontai*] saber [*eidenai*]». Este esfuerzo hermenéutico de comprensión, cuando se desarrolla en la filosofía, como es su vocación, toma la forma de una metafísica que nos dice algo sobre el significado o el no significado de las cosas. Sobre el significado y la ausencia de significado, ya que ambos orientan el impulso del pensamiento metafísico.

La hermenéutica y la metafísica resumen así el esfuerzo filosófico fundamental. Porque la filosofía, en su grado cero, debe ayudarnos a comprender alguna cosa. Si es algo más que un simple ejercicio intelectual, literario o universitario, ha de ayudarnos a *comprender* el mundo y la vida, el campo de nuestra acción y de nuestra obligación y, en el mejor de los casos, la razón de nuestra existencia. Dicho en palabras de hoy, ha de responder a la pregunta sobre el sentido de la vida o, al menos, ha de tener algo que decir a este respecto. Por decirlo de otro modo, la filosofía ha de proporcionarnos una orientación elemental en el ser.

Por otra parte, este es el significado que la mayoría de los mortales asocia a la filosofía cuando habla, como hace de forma natural, de la «filosofía» de un político, del seleccionador de un equipo deportivo o del dirigente de un organismo. Su «filosofía» es su manera fundamental de considerar las cosas, la cual, en teoría, preside todas sus decisiones. Esta filosofía se expresa en sus «principios» y por lo general desconfiamos con razón de aquellos que no tienen ninguno. Su nombramiento o elección casi siempre se hace teniendo en cuenta esta filosofía de base y estos principios.

Esto es cierto incluso respecto a los propios seres humanos. Todos poseen alguna premetafísica (ese fue nuestro punto de partida), que con mucha frecuencia permanece implícita o irracional. Contemplan las cosas de una determinada manera y tienen una visión global, bastante vaga, que podríamos llamar «filosófica». Esta forma premetafísica de ver es la que nos permite orientarnos en la vida porque nos proporciona puntos de referencia.

Es cierto que la filosofía también puede *des*-orientarnos, pero esta desorientación ha de iluminarnos de algún modo, porque sirve para denunciar o alterar una falsa orientación. Es la labor de todas las deconstrucciones, las teorías críticas y las escuelas de la sospecha de este mundo. La deconstrucción del sentido, o del sentido considerado sensato, solo puede hacerse en virtud de una noción más estricta de lo que es o debería ser sensato. Si no es así, no tiene un modelo y no sabe lo que hace. Ese modelo presupone una metafísica y una hermenéutica.

La metafísica y la hermenéutica son, pues, los dos nombres de la filosofía. La filosofía es *metafísica* en la justa medida en que tiene algo que decir sobre la realidad en su conjunto y, por tanto, sobre su orden, su belleza, sus razones y sobre la inteligencia de quien comprende, el *ens hermeneuticum* que somos. Y así es como la filosofía es un esfuerzo por *comprender* la realidad y al mismo tiempo realiza con ello un acto de hermenéutica.

La filosofía siempre ha tenido conciencia de esta naturaleza metafísica y hermenéutica. Desde un punto de vista histórico, es posible que la filosofía más antigua y medieval hubiera insistido más en la vocación metafísica u ontológica de la filosofía, mientras que el pensamiento moderno ha puesto de manifiesto la aportación «hermenéutica» del sujeto conocedor, insistiendo en las mediaciones insuperables del sentido, el papel del *cogito*, del sujeto trascendental, de la historia, de la cultura o del lenguaje. Por ese motivo, podemos decir que la filosofía clásica era más metafísica, mientras que la filosofía más moderna —y esto vale también para los posmodernos— parece por lo general más hermenéutica, hasta el punto de autoproclamarse en ocasiones, aunque al precio de una lamentable autoceguera, alérgica a la ontología y a la metafísica. Lo cierto es que *una metafísica sin hermenéutica es ciega y una hermenéutica sin metafísica es vacía*.

La hermenéutica es hoy una disciplina mejor conocida, en todo caso universalmente practicada, ya que es cierto que todos los hombres desean saber. La tesis más elemental de la hermenéutica consiste en decir, en realidad repetir, que los humanos son seres de comprensión. Repetir, porque la metafísica nunca ha defendido otra cosa al reconocer que el hombre es un ser dotado de razón o de inteligencia. Al insistir tanto en la comprensión y el deseo de comprensión que nos sostienen,

la propia hermenéutica remite a la metafísica.

La tesis más audaz de la hermenéutica consiste, no obstante, en afirmar que la comprensión en principio siempre es posible. Esta tesis es, en mi opinión, el fundamento de la verdadera universalidad de la hermenéutica. Significa que no hay ningún fenómeno que escape por principio a nuestro *esfuerzo* de comprensión. Incluso cuando no comprendemos algo, cosa que ocurre a menudo, es porque la comprensión ha fracasado, pero su esfuerzo se sigue presuponiendo incluso en la incomprensión más obstinada.

Ciertamente, no hay metafísica sin hermenéutica —es decir, no hay entendimiento general del ser sin esfuerzo por comprenderlo—, ni hermenéutica sin metafísica, porque no hay reflexión sobre la comprensión que no implique una concepción de la realidad en su conjunto. La hermenéutica es un poco la escala de la metafísica. La metafísica procede, en efecto, del deseo de comprensión humana y desarrolla una interpretación razonada del mundo, del hombre y de la razón última de las cosas, que se basa en la sorprendente belleza de las cosas. La metafísica proporciona así una sabiduría, aquella a la que la filo-sofía dice aspirar, y una orientación fundamental en el ser. Es la única disciplina del saber humano capaz de responder a la inquietante pregunta de nuestra razón: ¿qué puedo esperar? La filosofía que se toma en serio su tarea y su finalidad no puede prescindir de la metafísica. Lo mismo ocurre con la aventura humana, pues la metafísica, al hacernos presentir la belleza del mundo, nos permite entrever que la vida sobre este astro errante vale la pena ser vivida.

Notas

Introducción. Metafísica y premetafísica

[1](#) Ph. Capelle-Dumont, *Dieu, bien entendu. Le génie intellectuel du christianisme*, París, Salvator, 2016, p. 61.

[2](#) G. W. F. Hegel, Prefacio a la primera edición de *Wissenschaft der Logik*, Leipzig, Meiner, 1948 (trad. cast.: *Ciencia de la lógica*, t. I, Buenos Aires, Solar, 1974, p. 27).

[3](#) Para una crítica esclarecedora de esta credulidad, véase R. Tallis, *Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*, Durham, Acumen Publishing, 2011. Raymond Tallis es un neurocientífico que se define como un pensador ateo (p. 10), pero cree que la «neuromanía», es decir, el intento de explicar todos los aspectos de nuestra conducta remitiéndose al cerebro tal como lo estudia la ciencia más moderna, tiende a marginar el papel de la conciencia y los rasgos distintivos de la inteligencia humana. Es un libro importante.

[4](#) Aristóteles, *Física*, 192a 13. Véase también J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, Múnich, Beck, 2004, p. 120, y L. Brisson, «À quelles conditions peut-on parler de “matière” dans le *Timée* de Platon?», en *Revue de métaphysique et de morale* 37 (2003), pp. 5-21.

I. Los pilares del pensamiento metafísico

[1](#) Para justificar esta caracterización, véase J. Grondin, *Del sentido de las cosas. La idea de la metafísica*, Barcelona, Herder, 2018, pp. 19 ss.

[2](#) Sobre esta descentralización de nuestra mirada actual sobre los griegos, véase la reciente obra de Fr. Dastur, *Figures du néant et de la négation entre Orient et Occident*, París, Les Belles Lettres, 2018, p. 11.

[3](#) Sobre esta historia de la metafísica, véase nuestra *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006.

[4](#) Platón, *Fedón*, 97b.

[5](#) Agustín, *De ordine*, 1.1.1 (*Del orden*, Madrid, BAC, 1979, p. 168 [trad. modificada]).

[6](#) Volveremos a tratar esta cuestión en el cap. II sobre «La belleza, base de la metafísica».

[7](#) Platón, *Fedro*, 250d.

[8](#) *Id.*, *Filebo*, 60c, 64e, 66 a-b.

⁹ Platón, *República*, 510b 7. Véase Y. Lafrance, *Pour interpréter Platon II. La ligne en République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*, Montreal, Bellarmin, 1994, p. 308.

¹⁰ Tomás de Aquino lo explica ejemplarmente al principio de *Suma contra los gentiles* (1, 5, trad. de Á. Álvarez Gómez, Madrid, Alianza, 1998, p. 56): «Únicamente poseeremos un conocimiento verdadero de Dios cuando creamos que está sobre todo lo que podemos pensar de Él, ya que la substancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre». Sin embargo, consagra la primera parte de sus dos *Sumas* a Dios y su esencia.

¹¹ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b 11-12, subraya el vínculo existente entre el primer motor y lo Bello (*kalon*). Insistiremos en ello en el capítulo siguiente.

¹² Véase a este respecto el *De anima* de Aristóteles (II, 4, 415a 26): «Es un principio que los seres vivos, para la perpetuidad de las generaciones, se esfuerzan por imitar» (*Tratado del alma*, trad. de A. Ennis, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1944, pp. 114-115).

¹³ F. Nietzsche, *Die Götzendämmerung*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t. VI, Berlín-Nueva York, Walter der Gruyter, 1980, p. 78: «Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...» (trad. cast.: *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, p. 49: «Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...»).

¹⁴ Sobre esta capacidad de nuestra inteligencia para sentir la inteligencia de las cosas, véase el cap. v de J. Grondin, *Del sentido de las cosas*, op. cit., pp. 145-163.

¹⁵ Véase M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (1947), Nueva York, Bloomsbury, 2013, pp. 1 ss (trad. cast.: *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002).

¹⁶ Véase K.-O. Apel, «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache», en su obra, de título metafísico, *Paradigmen der ersten Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 2011, pp. 92-137 (trad. cast.: *Paradigmas de filosofía primera*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013).

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 568.

¹⁸ Véase R. Rorty, «Being that Can Be Understood is Language», en *London Review of Books* (16 de marzo de 2000), pp. 22-23; G. Vattimo, «Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser», en *Endoxa: Series Filosóficas* n.º 20 (2005), pp. 45-62, y *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós; Bellaterra, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995. Véase mi crítica en «La thèse de l'herméneutique sur l'être», en *Revue de métaphysique et de morale* 4 (2006), pp. 469-481, y «Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics?», en J. Malpas y S. Zabala (eds.), *Consequences of Hermeneutics*, Evanston (IL), Northwestern University Press, 2010, pp. 190-201.

¹⁹ G. W. F. Leibniz, *Monadología*, § 32, trad. de J. Velarde, Oviedo, Pentalfa, 1981, p. 103. Véase también *Ensayos de Teodicea*, § 44, trad. de T. Guillén, Granada, Comares, 2012, p. 103: «aunque la mayor parte de las veces estas razones determinantes no nos sean bastante conocidas, jamás dejaremos de entrever que las hay». Sobre esta modestia inherente al principio de razón, así como a la universalidad de la hermenéutica, véase el cap. IV sobre la herencia posible de la metafísica de Leibniz en la hermenéutica.

²⁰ Pienso en esta canción de Bob Dylan (*When The Deal Goes Down*) —el gran arte siempre

es un poco metafísico — que dice simplemente: «We live and we die, we know not why».

II. La belleza, base de la metafísica

[1](#) I. Kant, *Crítica del juicio*, § 1, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1961, p. 45. No se puede ignorar que Kant dice que la belleza está representada como objeto de una satisfacción universal (§ 6) y que su evidencia es universalmente comunicable (aunque lo que es universalmente comunicable es sobre todo el juego de las facultades del sujeto que la experimenta). Es el último destello del platonismo en Kant. Antes que él, David Hume («Of the Standard of Taste», 1742, en *id.*, *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianápolis, Liberty Fund, 1987, p. 34) decía: «Beauty is no quality in things themselves: It exists merely in the mind which contemplates them; and each mind perceives a different beauty». ¿Realmente es así? Si es cierto, el término belleza no tiene ningún sentido.

[2](#) Platón, *Timeo*, 87c.

[3](#) L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour* (1933), nueva edición, París, PUF, 1964, p. 183.

[4](#) Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b 10-11: *kai hē anankē, kalōs, kai houtōs arkhē* (trad. cast.: *Metafísica*, trad. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, p. 487). W. D. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1924, 1981, p. 378) explica el vínculo entre lo necesario y lo bello (*kalōs*) remitiéndose al texto de *Metafísica*, V, 5, 1015b 14, que dice que «si existen realidades eternas e inmóviles, nada hay en ellas de violento o antinatural».

[5](#) Platón, *Timeo*, 28a (trad. de F. Lisi, Madrid, Gredos, 1997, p. 171).

[6](#) *Ibid.*, 28a 8.

[7](#) *Ibid.*, 29a 5.

[8](#) *Ibid.*, 29a 2.

[9](#) Insistiremos en esta cuestión en el cap. IV, «¿Y el mal?».

[10](#) Platón, *Timeo*, 29a 6.

[11](#) *Ibid.*, 29a 5.

[12](#) Como señala H.-G. Gadamer en *Die Aktualität des Schönen*, en *Gesammelte Werke*, t. VIII, Tübinga, Mohr Siebeck, 1993, p. 105 (trad. cast.: *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, trad. de A. Gómez Ramos, Barcelona, Paidós; Bellaterra, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, p. 50), «para los griegos, el cosmos, el orden del cielo representa la auténtica manifestación visible de lo bello», pues «en el orden regular de los cielos poseemos una de las mayores manifestaciones visibles de orden».

[13](#) Platón, *Fedro*, 250d (trad. de E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1997, p. 354).

[14](#) Véase Aristóteles, *Metafísica*, 1004b 11 y 1061b 1.

[15](#) Véase F. Hölderlin, «Azul apacible», trad. de N. Suecún y E. Volkening, en *A propósito de Azul Apacible*, revista *eco* n.º 123-124, Bogotá (1972).

[16](#) Platón, *Filebo*, 66b 2. Véase también *Timeo*, 87c (trad. cit., p. 254): «Todo lo bueno es bello y lo bello no es desmesurado [*ouk ametron*]». Nótese la doble negación en el *ouk ametron*,

literalmente lo «no sin medida».

¹⁷ Véase A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, Vrin, ²1950, p. 349.

¹⁸ Platón, *Fedro*, 269e 2 (véase la nota 143 sobre «meteorología» de la traducción de E. Lledó, ya cit., p. 393).

¹⁹ *Ibid.*, 269e. Véase la nota 145 de la trad. cit. sobre los términos *dianoia* y *anoia*, p. 393.

²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, A, 4, 985a 17s.

²¹ Platón, *Fedón*, 97b.

²² *Ibid.*, 97c.

²³ L. Brisson, en su notable traducción al francés de este diálogo, destaca justamente a este respecto «la orientación teleológica permanente» del *Timeo* (Platón, *Timée-Critias*, París, Flammarion, 1992, p. 270).

²⁴ Véase en H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, ⁹1996, la entrada *eidos*, donde se citan textos de Heródoto, que en sus *Historias* habla de mujeres «que han adquirido belleza y estatura» (*eidos kai megatheos epammenai*, 1.199; lo contrario de este *eidos* o de esta belleza es lo *amorphos*, «sin forma», deforme y feo, *ad loc.*) y de un tal Hippocleides, que superaba a los otros atenienses «por su riqueza y belleza» (*ploutō kai eidei propheron*, 6.127).

²⁵ Véase en las *Disputas tusculanas* (1, 68) de Cicerón ese pasaje sobre la *species et candor caeli*, la belleza y el esplendor del cielo.

²⁶ Platón, *Filebo*, 16c.

²⁷ Véase H.-G. Gadamer, *Die Aktualität des Schönen*, en sus *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, t. VIII, p. 106.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Cuando se habla de una concepción o de una comprensión de las cosas que transmite y vincula también se dirá en francés que se trata de una «visión».

³⁰ Platón, *Banquete*, 210e 1.

³¹ Véase *Fedón*, 100c-d (trad. de C. García Gual, Madrid, Gredos, 1988; la cursiva es nuestra): «Si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. [...] No la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. Eso ya no lo preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas bellas son bellas por la belleza. Me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a otro».

³² Platón, *República*, 540a 9.

³³ Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 3, 1078a 36 - b2. Hay que observar que Aristóteles habla aquí, como Platón, de las *eidē* de la belleza.

³⁴ *Ibid.*, XIII, 3, 1078a 33-35 (trad. modificada).

³⁵ Véase F. Cheng, *Cinq méditations sur la beauté*, París, Le Livre de Poche, 2008, p. 59 (trad. cast.: *Cinco meditaciones sobre la belleza*, Madrid, Siruela, 2016), que destaca que esta sinonimia instintiva de la belleza y de la bondad también se encuentra en chino. Es lógico pensar en el adjetivo compuesto *kalokagathos* (*kalon*, bello, y *agathos*, bueno), que designa un

ideal de perfección ética. La idea aparece con frecuencia en Platón (*Timeo*, 88c; *República*, 402a, etc.).

[36](#) Platón, *República*, VI, 508e.

[37](#) *Id.*, *Cratilo*, 421.

[38](#) Platón, *Fedro*, 248b 6.

[39](#) *Id.*, *República*, 621a 2. Esa comparación la hizo en primer lugar H. D. Rankin, «A-LETHEIA in Plato», en *Glotta* 41 (1965), pp. 51-55.

[40](#) Platón, *Fedro*, 275a 2.

[41](#) *Ibid.*, 275a 6.

[42](#) *Id.*, *República*, 508e.

[43](#) *Ibid.* (trad. de C. Eggers, Madrid, Gredos, 1988).

[44](#) *Ibid.*, 505a 2.

[45](#) *Ibid.*, 508e-509a.

[46](#) *Ibid.*, 518c 9. Véase sobre esta cuestión L. Brisson, *Lectures de Platon*, París, Vrin, 2000, p. 86.

[47](#) Platón, *República*, 509b 7. En *Lectures de Platon, op. cit.*, p. 85, L. Brisson subraya que la trascendencia del Bien (*epekeina tēs ousias*) no ha de entenderse, como ocurre a menudo, como una trascendencia absoluta o «metaontológica» (es decir, como algo que paradójicamente subsistiría más allá del ser), sino como una trascendencia cualificada, pues la realidad (*ousia*) del Bien no supera a la *ousia* de las otras realidades más que «en dignidad y potencia», «como un rey supera a sus súbditos en dignidad y en potencia, aunque sigue siendo un ser humano».

[48](#) Como lo recuerda J. Brunschwig en un texto recientemente publicado, «Platon a-t-il fait amende honorable?», en *Les Études philosophiques* (2018), pp. 63-65.

III. La metafísica como raíz de la filosofía

[1](#) R. Descartes, Carta prefacio del autor al traductor francés de *Los principios de la filosofía*, Madrid, Reus, 1925, p. 18: «Toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco la Física, y las ramas que parten de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a las tres principales, a saber: la Medicina, la Mecánica y la Ética».

[2](#) Es importante observar que los términos metafísica y moral (que aparecen en el título de una de las más venerables revistas filosóficas en lengua francesa, la *Revue de métaphysique et de morale*) han sido abandonados por los propios filósofos: seguirán planteando cuestiones fundamentales (al menos así lo espero), pero se negarán, sin temor a la autocontradicción pragmática, a llamarse metafísicos, y algunos incluso se enorgullecerán de llamarse post- o anti-metafísicos. En cuanto al término moral, ha sido sustituido casi universalmente por ética. ¿Cuál es la razón de ese desplazamiento? No es el tema del que trato aquí, pero avanzaré provisionalmente dos explicaciones: 1. el término moral ha adquirido un sentido «moralizador», si es que no jansenista, que asusta a los filósofos que no quieren ya «sermonear» a nadie, especialmente en esta época del «*anything goes*, todo es *cool*»; 2. esta época es también

la de la ciencia y sus normas de objetividad, desde cuya perspectiva el término ética suena de forma tal vez más neutral, más científica, más clínica que el término moral. Los especialistas en ética ya no pretenden defender una moral (como ha sido siempre su tarea), sino que se contentan con analizar a distancia y de manera diríamos que «neutral» (nada es más dudoso) las pretensiones de validez en el campo de las costumbres.

³ Véase a título indicativo para Kant: *Kant et le problème de la philosophie*, París, Vrin, 1989, y «La conclusion de la *Critique de la raison pure*», en *Kant-Studien* 81 (1990), pp. 129-144; para Heidegger: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 315 ss; «Pourquoi réveiller la question de l'être?», en J.-F. Mattéi (ed.), *Heidegger et l'énigme de l'être*, París, PUF, 2004, pp. 43-69; «Heidegger et le défi du nominalisme», en *Les Temps modernes* 63 (2008), n.º 650, pp. 235-247.

IV. ¿Y el mal?

¹ Véase I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Taurus, 2005, p. 55 (B 21): «No obstante, de alguna forma se puede considerar esa especie de conocimiento como dada y, si bien la metafísica no es real en cuanto ciencia, sí lo es, al menos, en cuanto disposición natural (*metaphysica naturalis*). [...] Por ello ha habido siempre en todos los hombres, así que su razón se extiende hasta la especulación, algún tipo de metafísica [*irgendeine Metaphysik*], y la seguirá habiendo en todo tiempo». A. Renaut, en su traducción francesa más reciente de la *Critique de la raison pure* (París, Flammarion, 1997, ed. corregida, 2001, p. 108), atenúa y en mi opinión deforma el sentido del texto cuando pone en boca de Kant que ha habido en todos los hombres «una dimensión de metafísica, y la seguirá habiendo siempre». Esta hostilidad del traductor hacia la metafísica también se manifiesta cuando traduce del siguiente modo un pasaje importante del Prólogo de la segunda edición (p. 85): «El primero y más importante asunto de la filosofía consiste, pues, en cortar, de una vez por todas, el perjudicial influjo de la metafísica taponando la fuente de los errores». ¿Realmente dijo Kant, en una obra en la que esperaba demostrar que la metafísica es posible, que el más importante asunto de la filosofía era «cortar, de una vez por todas, el perjudicial influjo de la metafísica»? Basta con consultar el texto alemán para darse cuenta de que no es así. En su texto, en B 31, Kant no utiliza el término *Metaphysik*, sino el pronombre femenino *sie* («la»), que remite a uno de los dos últimos términos femeninos que acaba de utilizar. En la frase anterior, el último término femenino utilizado era «la dialéctica de la razón pura» (*die Dialektik der reinen Vernunft*). No queriendo sin duda Kant privar a la razón, que es palabra femenina en alemán, de toda influencia, de lo que quiere hablar es de la dañina dialéctica de la razón. A. Tremesaygues y B. Pacaud lo entendieron bien y tradujeron correctamente: «El primero y más importante asunto de la filosofía es privar, de una vez por todas, a esta dialéctica de toda influencia perniciosa, taponando la fuente de los errores».

² Sobre el reciente renacimiento del pensamiento metafísico tras un largo período de «relegación», véase Ph. Capelle-Dumont, «Métaphysique et christianisme. Une problématique renouvelée», en *id.*, J. Greisch et al. (eds.), *Métaphysique et christianisme. Vingtième*

anniversaire de la Chaire Étienne Gilson, París, PUF, 2015, pp. 1-33, y J. Halfwassen, «Die Unverwüstlichkeit der Metaphysik», en *Philosophische Rundschau* n.º 57 (2010), pp. 97-124.

³ Véase P. Ricœur, «Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie» (1986), en sus *Lectures* 3. *Aux frontières de la philosophie*, París, Éd. du Seuil, 1994, pp. 229-230 (trad. cast.: cap. 1 de *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007).

⁴ *Ibid.*, p. 229. Con este análisis del desafío del mal intento responder a las críticas benévolas de J. Greisch, el gran heredero filosófico y continuador de la obra de P. Ricœur, que me reprochó la escasa atención concedida en mi trabajo anterior a las «magnitudes negativas» y a la absurdidad del mundo. Véase su «Bulletin philosophie et christianisme», en *Recherches de science religieuse*, t. 102 (2014), pp. 129-137.

⁵ Sin reconocerles una relevancia metafísica que no poseen, confieso que aprecio las representaciones que tienden a mostrar que, contrariamente a lo que querrían hacernos creer los profetas de las desgracias, nuestra época se caracteriza por avances importantes, incluso espectaculares, en distintos ámbitos como el de la educación (más universal que antes, como lo confirman los índices de alfabetización y de escolarización a escala mundial), la medicina y la salud (la esperanza de vida aumenta y han desaparecido muchísimas enfermedades devastadoras), las comunicaciones (la revolución informática y digital), la democracia y la riqueza colectiva, que evidentemente siempre podría estar mejor repartida. Los filósofos raramente se toman en serio estas publicaciones, como si las suyas, las nuestras, suscitaran un entusiasmo universal, pero quienes quieran hacerse una pequeña idea de esos avances pueden consultar *best sellers* recientes como los de H. Rosling, *Factfulness. Diez razones por las que estamos equivocados sobre el mundo. Y por qué las cosas están mejor de lo que piensas*, Barcelona, Deusto, 2018 (que tiene la ventaja de ser a veces divertido), y S. Pinker, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Paidós, 2018. Tampoco hace falta ver el mundo de color de rosa y lo que pretenden estos libros no es defender la validez de la metafísica. Su propia visión del mundo es ampliamente positivista, como exige el espíritu nominalista de la época (*todo el mundo* piensa hoy sobre la base de la metafísica del nominalismo). Sin embargo, sus explicaciones sobre los logros innegables de nuestra época y sus conquistas sobre el sinsentido pueden servir de antídoto a la desesperación dominante y de motivación a quienes trabajan realmente en el avance del bien y de la belleza, las dos estrellas de la metafísica.

⁶ Véase P. Ricœur, «Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie», *op. cit.*, p. 211 (trad. cast.: *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, *op. cit.*, p. 22).

⁷ Véase R. Brague, *Le Règne de l'homme*, París, Gallimard, 2015, p. 79 (trad. cast.: *El reino del hombre*, Madrid, Encuentro, 2017).

⁸ Como ha dicho M. Beard (*SPQR. A History of Ancient Rome*, Nueva York-Londres, Liveright, 2015, p. 102; trad. cast: *SPQR. Una historia de la Antigua Roma*, Barcelona, Crítica, 2016) a propósito de los romanos: «Romans knew the gods existed; they did not believe in them in the internalized sense familiar from most modern world religions».

⁹ Sobre las diferentes maneras de relacionarse con sus textos sagrados por parte del judaísmo, el cristianismo y el islam, véase R. Brague: *Du Dieu des chrétiens. Et d'un ou deux autres*, París, Flammarion, 2008, pp. 33 s (trad. cast.: *Sobre el Dios de los cristianos*, Madrid, BAC, 2014).

¹⁰ Sobre este conocimiento complejo y diversificado de la metafísica griega por parte de los pensadores del mundo musulmán, véase el instructivo estudio de U. Rudolph, «Rezeption und Weiterentwicklung des Erbes. Von den Anfängen bis zum Ende der Schule von Bagdad», en *id.* (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt. Band i: 8-10 Jahrhundert*, Basilea, Schwabe Verlag, 2012, pp. 3-39.

¹¹ Véase Averroes, *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, Buenos Aires, Winograd, 2015.

¹² Véase R. Brague, *Le Règne de l'homme*, *op. cit.*

¹³ Agustín, *La ciudad de Dios*, trad. de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, Madrid, BAC, 2013, 19.11 y 19.20, pp. 844 y 861: *quapropter possemus dicere fines bonorum nostrorum esse pacem, quam ob rem summum bonum civitatis Dei sit pax aeterna et perfecta*. En el caso de Agustín, no se trata solamente del supremo bien sobre la tierra, sino también en el cielo. En ese gran tratado sobre la paz que es el libro XIX de la *Ciudad de Dios*, Agustín propone no menos de diez definiciones de la paz (19.13, trad. cit., pp. 849 s), empezando por la paz del cuerpo (*pax corporis*), que se caracteriza por el orden armonioso de sus partes (*ordinata temperata partium*). Agustín conoce también la paz del alma y del cuerpo, la del hombre mortal con Dios, la paz de los hombres («la concordia bien ordenada»), la paz de la casa, la paz de la ciudad y la de la ciudad celeste. En todos estos casos, la paz se caracteriza por un cierto orden, pues la paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*) que los Antiguos asociaban a la idea de belleza.

v. De la contemplación de la belleza de las cosas

¹ Plotino, *Enéadas*, 3.8.1 [tratado 30], «Sobre la naturaleza, la contemplación y el uno», trad. de J. Igal, Madrid, Gredos, 1981, p. 237.

² El texto de este capítulo fue presentado por primera vez en un congreso de la Acfas, la asociación francófona para el conocimiento, celebrado en Montreal el 15 de mayo de 2014 sobre el hermoso tema «Declives y resurgimientos de la contemplación». Este texto, que ha sido revisado, conserva el vínculo con su presentación oral, porque explica, entre otras cosas, la actualidad de la contemplación desde el punto de vista de lo que significa participar en un congreso, en ciencia o en filosofía.

³ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b 25.

⁴ Agustín, *La ciudad de Dios*, 19.1.3, trad. de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, Madrid, BAC, 2013, p. 824: «No existe, en realidad, razón alguna para filosofar más que esta: lograr el hombre su felicidad» (*nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*).

⁵ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 30 y 44.

⁶ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. de D. M. Granja Castro, México, FCE, 2005, pp. 289-292: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. No necesito buscarlas ni solo conjeturarlas como si

estuvieran envueltas en tinieblas o se encontraran en la exaltación fuera de mi horizonte; las veo delante de mí y las conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia. [...] La segunda comienza en mi yo invisible, en mi personalidad y me exhibe en un mundo que tiene verdadera infinitud pero que solo el entendimiento puede percibir y con el cual (y por lo tanto también con todos esos mundos visibles) me reconozco en una conexión no solo accidental, como en aquel, sino universal y necesaria. [...] El segundo espectáculo, en cambio, eleva infinitamente mi valor como *inteligencia* mediante mi personalidad en la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo de los sentidos, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a fines que esa ley da a mi existencia y que no se restringe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que va a lo infinito». Véase mi artículo «De la veine mystique en philosophie», en *Ithaque* 13 (2014), pp. 61-66.

⁷ Sobre esta deuda, véase Ph. Capelle-Dumont, «Heidegger et Maître Eckhart», en sus *Études heideggeriennes*, París, Hermann éditeurs, 2016, pp. 93-105.

⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141a 20; X, caps. 7-9.

⁹ *Ibid.*, x, 7, 1177b 5 (trad. de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985): «Pues trabajamos para tener ocio [*skholē*]».

¹⁰ Véase a este respecto el excelente libro de E. Falque, *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, París, Éd. du Cerf, 2017, que muestra cómo esta idea de una metafísica y de una ciencia de la experiencia se desarrolló en el seno de la teología monástica medieval.

¹¹ Véase C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge-Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 6 (trad. cast.: *La era secular*, Barcelona, Gedisa, 2014). Sobre el uso plotiniano de esta noción de plenitud (*plērōsis*), véase Plotino, *Enéadas*, 3.8.11 [tratado 30], «Sobre la naturaleza, la contemplación y el uno», *op. cit.* La noción también aparece en los textos clásicos de las grandes religiones. En el Evangelio de Juan (10,10), Jesús dice que ha venido «para que tengan vida, una vida plena [*perisson*]» (según la siguiente trad. cast.: *Biblia*, Barcelona, Herder, 2003). Véase también la Carta a los efesios 2,21. La sura 112 del Corán, titulada «La fe pura», resume la religión en unos versículos: «Di: “Él es Dios, Uno, / Dios, el Eterno. / No ha engendrado, ni ha sido engendrado. / No tiene par”» (*El Corán*, trad. de J. Cortés, Barcelona, Herder, 2005, p. 736).

¹² Sobrevive en nuestras conductas más triviales: pienso en este nuevo entretenimiento social que consiste en enviarse imágenes, vídeos o textos esperando que nos proporcionen un momento de éxtasis. Igualmente, el turismo mundial, un subproducto de nuestras sociedades del ocio, tiene por objeto mostrarnos espectáculos deslumbrantes y hacernos vivir «experiencias» únicas. Son herencias bastante insípidas, pero herencias en cualquier caso, de la tradición mística que espera que la consideración atenta de alguna realidad trascendental nos llene de felicidad. En este sentido, nuestro concepto de felicidad sigue siendo platónico y basado en la prioridad de la vida «contemplativa».

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 1 s.

¹⁴ *Ibid.*, X, caps. 6-9.

¹⁵ *Id.*, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 17.

¹⁶ Platón habla con naturalidad del «linaje de los felices dioses», *Fedro*, 247a: *theōn genos eudaimonōn*. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, x, 8, 1178b 9 (trad. cast. cit., p. 168): «Creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad».

¹⁷ *Ibid.*, x, 8, 1178b 26 (p. 169): «La vida de los dioses es toda feliz; la de los hombres, lo es en la medida en que tienen cierta semejanza de la actividad divina».

¹⁸ Véase *ibid.*, x, 8, 1178 b 20 (p. 168): «Si a un ser vivo se le quita la acción, y aún más la producción, ¿qué le queda sino la contemplación? De modo que la actividad divina, que a todas aventaja en beatitud, será contemplativa».

¹⁹ Véase M. Beard, *SPQR. A History of Ancient Rome*, Nueva York-Londres, Liveright, 2015, p. 441: «Latin vocabulary itself captured the idea: the desired state of humanity was otium (not so much “leisure” as it is usually translated, but the state of being in control of one’s own time); “business” of any kind was its undesirable opposite, negotium (“not otium”)».

²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, A, 981b 23.

²¹ Dice textualmente (J. Ortega y Gasset, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Austral, 1995, p. 202), a propósito de la *theōria*, que es como «esa especialísima e ingeniosa caricia que hace la mente a las cosas amoldándose a ellas en una idea exacta».

²² Aristóteles, *Metafísica*, A, 1, 980a 22 (trad. cast. cit., p. 69). Véase a este respecto, H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 46 (trad. cast.: *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 2000).

²³ Sobre este sentido de la noción de *nous*, véase el cap. v de J. Grondin, *Del sentido de las cosas*, Barcelona, Herder, 2018, pp. 145-163.

²⁴ Aristóteles, *Metafísica*, A, 1, 981b 28.

²⁵ *Ibid.*, A, 2, 982b 4 s (p. 76): «Y la más dominante de las ciencias, y más dominante que la subordinada, es la que conoce aquello para lo cual ha de hacerse cada cosa en particular, esto es, el bien de cada cosa en particular y, en general, el *bien supremo* [*to ariston*] de la naturaleza en su totalidad».

²⁶ *Ibid.*, A, 2, 982b 28 s.

²⁷ *Ibid.*, A, 2, 982b 10.

²⁸ Véase *ibid.*, A, 1, 981a 24.

²⁹ O. Scholz, *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt, Klosterman, 2001, p. 1, que cita a importantes comentaristas de Aristóteles para apoyar esta idea. J. Tricot también observa en una nota de su traducción de la *Métaphysique* (t. I, París, Vrin, 1974, p. 2) que *eidenai* (saber) «puede funcionar en su sentido restringido como un sinónimo de *epistasthai*» (comprender).

³⁰ Véase Aristóteles, *Metafísica*, B, 3, 994b 29 (p. 127): «Pensamos que sabemos [*eidenai*] cuando tenemos conocimiento de las causas [*ta aitia gnōrisōmen*]».

³¹ Plotino, *Enéadas*, 3.8.1 [tratado 30], *op. cit.*, p. 260.

³² Agustín, *La ciudad de Dios*, 22.24.2, *op. cit.*, p. 1049. Sobre esta contemplación que es incluso táctil, porque implica un tocar de la divinidad, véase mi estudio «“Si enim comprehendis, non est Deus”. Penser, comprendre et toucher Dieu selon Augustin», en *Revue de théologie et de philosophie* 150 (2018), pp. 1-17.

³³ A. Einstein, *Mis ideas y opiniones*, trad. de A. Goldar, Barcelona, Bon Ton, 2002, p. 34.

³⁴ Agustín es uno de los que lo «soñaron», como muestra lo que escribe sobre la armonía todavía invisible del mundo en su *Ciudad de Dios* (22.24.4, trad. cit., p. 1051): «Realmente no vemos en el hombre nada creado que tenga un fin utilitario y a la vez no sea una expresión de belleza [*decoris locum*]. Esto nos aparecería más claro si conociéramos las proporciones que unen entre sí todas estas partes. Quizá pudiera llegar a investigarlas la habilidad humana con una atención especial en los detalles que aparecen al exterior. En cambio, no es fácil que nadie llegue a descubrir las partes que están ocultas y alejadas de nuestras miradas, como las sinuosidades de las venas, nervios y vísceras, lugares secretos de las partes esenciales de la vida. [...] ¿Hemos de decir que no pudo nadie encontrar —porque no osó buscar— esas proporciones de que consta la disposición que los griegos llaman armonía, extrínseca e intrínseca de todo el cuerpo a la manera de un instrumento de música? Si se hubieran podido conocer esas medidas o proporciones, incluso en las vísceras interiores (que no muestran ningún atractivo), sería tal la belleza que encandilaba a la razón [*pulchritudo rationis*], que la tendría por muy superior a la belleza aparente que le entra por los ojos».

³⁵ Sé que lo que digo es un contrasentido —nadie puede gravitar en torno a sí mismo—, pero es un contrasentido en el que incurre el propio Marx cuando dice (en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1965, donde denuncia la religión como el opio del pueblo) que la religión «no es más que el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras este no gira en derredor de sí mismo».

VI. La posible herencia de la metafísica leibniziana en la hermenéutica

¹ G. W. F. Leibniz, *Monadología*, § 36, trad. de J. Velarde, Oviedo, Pentalfa, 1981, p. 105.

² Una primera versión de este texto apareció en el *Giornale di metafisica* 1 (2015), pp. 170-182.

³ Sobre el tratamiento de Leibniz en la hermenéutica, véase la interesante obra colectiva *Leibniz and Hermeneutics*, dirigida por J. A. Nicolás, J. M. Gómez Delgado y M. Escribano Cabeza, Oxford, Cambridge, Cambridge Scholar Publishing, 2016, pp. 3-15.

⁴ En este curso de 1928, Heidegger anuncia su proyecto de completar su ontología con una «metontología». «La ontología fundamental y la metontología —dice— forman, en su unidad, el concepto de la metafísica», doblete por medio del cual Heidegger se apropia del «doble concepto de la filosofía en *prōtē philosophia* y en *theologia*» (GA 26, p. 202). La intención del presente capítulo, que es mostrar cómo ciertos elementos de Leibniz pueden ser retomados en hermenéutica, no me permite dedicar al proyecto de Heidegger y a sus raíces leibnizianas toda la atención que merecen. Sobre la metafísica del *Dasein* de Heidegger, véase el estudio fundamental de F. Jaran, *La Métaphysique du Dasein*, Bucarest, Zeta Books, 2010.

⁵ Véase, por ejemplo, P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 2006, pp. 349-350.

⁶ H.-G. Gadamer, *La Philosophie herméneutique*, París, PUF, 1996, p. 30: «Estaba de acuerdo con Leibniz cuando decía que aprobaba casi todo lo que leía». El texto citado por Gadamer se

encuentra en G. W. F. Leibniz (1768), *Opera omnia*, Ginebra, Dutens, 1768, t. VI, carta 48, p. 64: *Mirum dictu: probo pleraque, quae lego, etiam apud alios, nedum apud te. Mihi enim, gnaro, quam varie res accipiantur, plerumque inter legendum occurrunt, quae scriptores excusant, aut defendunt. Ita rara sunt, quae mihi legenti displiceant; etsi alia plus aliis placeant*. Véase a este respecto mi estudio sobre «Das Leibnizsche Moment in der Hermeneutik», en M. Beetz y G. Cacciatore (eds.), *Die hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, Colonia-Weimar-Viena, Böhlau Verlag, 2000, pp. 3-16.

⁷ É. Bréhier, Informe sobre la *Monadología*, en su edición de Leibniz, *La Monadologie*, París, Delagrave, 1975, p. 136.

⁸ Así acaba la *Monadología*, *op. cit.*, p. 157, hablando de Dios como «la causa final, que debe constituir el exclusivo fin de nuestra voluntad y puede, solo él, constituir nuestra felicidad». En realidad, también son las últimas palabras de la *República* (621d 2: *eu prattōmen*) de Platón.

⁹ Como si Platón no hubiera hablado nunca del amor, como si Agustín no hubiera partido de la inquietud del corazón y como si Descartes no hubiera escrito un *Tratado de las pasiones del alma*.

¹⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 32, trad. de J. E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 172: «A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación* [*Auslegung*]. En la interpretación, el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo». Sobre esta teoría heideggeriana de la comprensión y sus presupuestos racionales, véase mi estudio sobre «L'herméneutique du cercle de la compréhension dans *Sein und Zeit*. Une relecture des § 31 et 32» en *Heidegger Studies – Heidegger Studien* 33 (2017), pp. 9-26.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 332-333: «Lo que dice aquí Heidegger [sobre la posibilidad de conocimiento positivo que encierra el círculo del comprender] no es realmente una exigencia a la praxis de la comprensión, sino que más bien describe la forma de realizar la misma interpretación comprensiva. La reflexión hermenéutica de Heidegger culmina menos en demostrar que aquí está contenido un círculo que en hacer ver que este círculo tiene un sentido ontológico positivo. La descripción como tal será evidente para cualquier intérprete que sepa lo que hace. Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada en la cosa misma (que en el filólogo son textos con sentido, que tratan a su vez de cosas) [...]. El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido solo se manifiesta porque uno ya lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo. [...] Y es todo este constante reprojectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger. El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas.

Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse “en las cosas”, tal es la tarea constante de la comprensión».

¹² Véase *ibid.*, p. 363: «Solo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido. Hacemos esta presuposición de la perfección cada vez que leemos un texto».

¹³ Véase E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre* (1954), Tubinga, Mohr Siebeck, 1988, p. 21.

¹⁴ Véase a este respecto mi trabajo sobre «La thèse de l’herméneutique sur l’être», en *Revue de métaphysique et de morale* 4 (2006), pp. 469-481.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 482: «En este sentido el lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia. Su universalidad se mantiene a la altura de la razón. [...] El lenguaje es el lenguaje de la razón misma».

¹⁶ Los espíritus, dice Leibniz en su *Monadología*, § 83, *op. cit.*, p. 149, son «capaces de conocer el sistema del universo». La frase de Manilio citada en exergo a la *Teodicea* también lo destaca: *Quid mirum noscere mundum si possunt homines?* Coincidiendo con Ricœur, yo diría que esta *capacidad* de comprensión es el fundamento del «hombre capaz», capaz de comprensión y de iniciativas, que somos nosotros.

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 482.

¹⁸ *Ibid.*, p. 576. Sobre la estupefacción de Heidegger, atestiguada por sus cartas a O. Pöggeler de 1961, ante esta recuperación por parte de Gadamer de la metafísica platónica de la luz, véase J. Grondin, *Del sentido de las cosas*, Barcelona, Herder, 2018, pp. 219 ss.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 569.

²⁰ *Ibid.*, pp. 570 y 575.

²¹ G. W. F. Leibniz, *Monadología*, § 32, *op. cit.*, p. 103. Véase también *id.*, *Ensayos de Teodicea*, § 44, trad. de T. Guillén, Granada, Comares, 2012, p. 103: «Aunque la mayor parte de las veces estas razones determinantes no nos sean bastante conocidas, jamás dejaremos de entrever que las hay».

²² H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 561.

²³ Es el título de un importante capítulo de *Verdad y método*. Sobre esos límites, véase también el § 61 de la *Monadología*, *op. cit.*, p. 127: «Un alma no puede leer en sí misma sino lo que en ella está distintamente representado; no puede desplegar todos sus repliegues a la vez, porque tienden al infinito».

²⁴ F. Nietzsche, *El gay saber*, libro V, n.º 374, trad. de L. Jiménez Moreno, Madrid, Espasa Calpe, 2000, p. 345.

²⁵ P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, prólogo de Ph. Capelle-Dumont, prefacio de J. Greisch, París, Éd. du Cerf, 2017.

²⁶ Sobre estos comienzos de Ricœur en hermenéutica en 1960, el año de la aparición de *Verdad y método*, véase mi introducción a *Paul Ricœur*, Barcelona, Herder, 2019, cap. III, y «Ricœur a-t-il d’abord introduit l’herméneutique comme une variante de la phénoménologie?», en *Studia phaenomenologica* 13 (2013), pp. 87-106.

²⁷ H.-G. Gadamer, *L’Herméneutique en rétrospective*, París, Vrin, 2005, p. 141.

[28](#) No olvidemos el pesimismo irónico que Ortega y Gasset quiso ver en la frase de Leibniz: nuestro mundo solo es el mejor «de los que son posibles».

[29](#) Véase la entrevista «Die Kindheit wacht auf. Gespräch mit dem Philosophen Hans-Georg Gadamer», en *Die Zeit* 13 (26 de marzo de 1993), p. 23: «En efecto, creo que todos los pesimistas son deshonestos. La vida se alimenta de esperanza. Podemos tener ante nosotros problemas insolubles que nos atormentan. Pero caer en el pesimismo es pecar ligeramente de deshonestidad».

[30](#) G. W. F. Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, § 15, *op. cit.*: «Los libros sobre la miseria humana como el del papa Inocencio III no me parecen los más útiles: se aumentan los males al concederles una atención que debería apartarse de ellos para volverla hacia los bienes que los superan en mucho».

VII. ¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?

[1](#) J. Habermas, *Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?*, aparecido primero el 1 de febrero de 2000 en un número especial de la *Neue Zürcher Zeitung*, repetido luego en «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*». *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001, pp. 89-99; podemos encontrarlo en inglés con el título «After Historicism, Is Metaphysics Still Possible? On Hans-Georg Gadamer's 100th Birthday», en B. Krajewski (ed.), *Gadamer's Repercussions. Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 2004, pp. 15-20.

[2](#) Véanse sobre todo sus aportaciones a la recopilación alemana que acabamos de citar, «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*».

[3](#) H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, trad. de A. Domingo, Madrid, Tecnos, 1993, p. 31.

[4](#) *Id.*, *Verdad y método*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 580.

[5](#) *Ibid.*, p. 24.

[6](#) *Ibid.*, p. 467.

[7](#) Véase *ibid.*, p. 432: «Esquilo encontró la fórmula, o mejor dicho la reconoció *en su significado metafísico*, con la que expresar la *historicidad* interna de la experiencia: aprender del padecer» (*durch Leiden Lernen*). La cursiva es nuestra. Ese hermoso texto tiene el mérito de conjugar los dos términos que Habermas reúne en la pregunta que planteó a Gadamer, la metafísica y la historicidad. Observemos la audacia, deliciosamente irónica dado el orgullo y la seguridad del historicismo, de Gadamer, que ve en Esquilo a un gran pensador de la historicidad de nuestra experiencia, ¡dos mil años antes de la aparición del historicismo!

[8](#) Véase la respuesta de Gadamer a C. Page, que le reprochaba ser relativista (¿cómo no evocar aquí la verdad de una respuesta apropiada?), en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Peru (IL), Open Court, 1997 (The Library of Living Philosophers vol. XXIV), p. 385.

² H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 580: «La experiencia hermenéutica forma parte de este campo porque también ella es el acontecer de una auténtica experiencia. El que algo resulte evidente en el marco de lo dicho, sin que por eso quede asegurado, juzgado y decidido en todas las posibles direcciones, es algo que de hecho ocurre cada vez que algo nos habla desde la tradición. Lo transmitido se hace valer a sí mismo en su propio derecho en cuanto que es comprendido, y desplaza así el horizonte que hasta entonces nos rodeaba. Se trata de una verdadera experiencia en el sentido ya mencionado».

Conclusión. La solidaridad de la metafísica y de la hermenéutica

¹ P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, París, Éd. du Cerf, 2017, p. 241.

Índice onomástico

Adorno, Th. W.
Alberto Magno
Al-Farabi
Anaxágoras
Anselmo
Apel, K.-O.
Aristóteles
Agustín
Averroes
Avicena

Bailly, A.
Bayle, P.
Beard, M.
Beetz, M.
Berkeley, G.
Betti, E.
Blumenberg, H.
Brague, R.
Bréhier, E.
Brisson, L.
Brunschwig, J.

Cacciatore, G.
Capelle-Dumont, Ph.
Carnap, R.
Cheng, F.
Cicerón

Darwin, Ch.
Dastur, F.
Demócrito
Derrida, J.
Descartes, R.
Dilthey, W.
Diotima
Duns Escoto

Dylan, B.

Einstein, A.

Epicuro

Eriúgena, Juan Escoto

Escribano Cabeza, M.

Esquilo

Falque, E.

Festugière, J.

Fichte, J. G.

Foucault, M.

Gadamer, H.-G.

Gómez Delgado, J. M.

Gorgias

Goya, F.

Greisch, J.

Guillermo de Ockham

Habermas, J.

Hahn, L. E.

Halfwassen, J.

Hals, F.

Hegel, G. W. F.

Heidegger, M.

Heráclito

Heródoto

Hölderlin, F.

Horkheimer, M.

Hume, D.

Husserl, E.

Inocencio III

Jaran, F.

Job

Kant, I.

Kennedy, J.

Krajewski, B.

Lafrance, Y.

Leibniz, G. W. F.

Levinas, E.

Liddell, H. G.

Locke, J.

Lucrecio

Maestro Eckhart
Malebranche
Malpas, J.
Marion, J.-L.
Marx, K.
Mattéi, J.-F.

Nicolás de Cusa
Nicolás, J. A.
Nietzsche, F.

Ortega y Gasset, J.

Page, C.
Parménides
Pascal, B.
Pericles
Pinker, S.
Platón
Plotino
Pöggeler, O.

Rankin, H. D.
Renaut, A.
Ricœur, P.
Rilke, R. M.
Robin, L.
Rorty, R.
Rosling, H.
Ross, W.
Rudolph, U.

Schelling, F. W. J.
Scholz, O.
Scott, R.
Sócrates
Spinoza, B.
Suárez, F.

Tallis, R.
Taylor, Ch.
Theuth
Timeo
Tomás de Aquino
Tricot, J.

Vattimo, G.
Voltaire

Wittgenstein, L.

Zabala, S.

Información adicional

¿Y si la metafísica fuera el bien más valioso de la historia de la humanidad? Está basada en una experiencia muy simple y desconcertante: la de la infinita belleza del mundo que se impone a nuestra inteligencia a pesar del mal, el sufrimiento y el absurdo, que encontramos continuamente y que no suscitan nuestra indignación solo porque la expectativa metafísica es primordial. La idea básica de la metafísica es que esta belleza tiene una razón, y que el hombre es parte de ella. Al descubrir la belleza de las cosas, cuya contemplación nos procura la felicidad, al reconocer la dignidad del ser humano y atreverse a pensar en su capacidad de trascendencia, la metafísica nos proporciona razones para vivir y esperar, cumpliendo así la finalidad de la filosofía. Toda filosofía es metafísica o se lamenta de no serlo.

Esta obra propone una hermenéutica vigorizadora y una aplicación del pensamiento metafísico, a la vez que una concepción metafísica de la propia hermenéutica.

Autor

Jean Grondin es profesor de filosofía en la universidad de Montréal. Ha publicado una veintena de obras sobre metafísica, hermenéutica y filosofía alemana, que han sido traducidas a más de quince lenguas. Fue profesor titular de la Cátedra de metafísica Étienne-Gilson y actualmente preside la Académie des arts, des lettres et des sciences de Canadá.

Otros títulos

Jean Grondin

Introducción a la metafísica

Del sentido de las cosas

A la escucha del sentido

Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico

Paul Ricœur